ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.° 78 JULIO-SEPTIEMBRE VOL. 20

1 9 4 6

SUMARIO

Págs.

In Memoriam. El R. P. Fernando Fuster, S. I. 343
Siglas adoptadas en este número..... 346
Luis Martínez Gómez, *El problema de razón de la unidad y trinidad divinas en los Padres* 347
Jesús Solano, *El sentido de la muerte redentora de Nuestro Señor Jesucristo y algunas corrientes modernas*..... 399
José María Bover, *La Asunción de María en el "Transitus W" y en Juan de Tesalónica* 415

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

José Madoz, *Una cita interesante de la Carta de Braulio a Fructuoso, en el siglo XIII* 435

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Alastruey, M. I. Sr. Dr. D. Gregorio, *Tratado de la Virgen Santísima.*—Llovera, Dr. D. José M.ª, Pbro., *Idea integral del Sacrificio Eucarístico.*—Plinval, Georges de, *Pelage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'Histoire et religieuse.*—*Miscelánea Comillas.*—*Xenia Piana.*—Altaner, B., *Patrología.*—Rivera, Juan Francisco, *San Julián, Arzobispo de Toledo.*—Pérez de Urbel, Fray Justo, *Los monjes españoles en la Edad Media.*—Pérez Goyena, Antonio, S. I., *Contribución de Navarra y de sus hijos a la historia de la Sagrada Escritura.*—Tarré, Manuel, S. I., *San Ignacio en Valencia.*—Veuillot, Francisco, *El Padre Noailles y la Sagrada Familia de Burdeos.*—Nicoláu, Miguel, S. I., *Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal, S. I., en Coimbra (1561).*—Batllori, Miguel, S. I., *Las últimas aportaciones al problema de la Imitación de Cristo.*—Vega, Fr. Angel Custodio, O. S. A., *Los nueve nombres de Cristo, ¿son de Fr. Luis de León?*—Fuentes, Francisco, Pbro., *Catálogo de los Archivos Eclesiásticos de Tudela.* — González Moral, Ireneo, S. I., *Philosophia moralis.*—De Vries, J., S. I., *Pensar y ser.*—Brugarola, M., S. I., *La cristianización de las empresas.* — Batllori, Miguel, S. I., *La colección pictórica Batllori de Oronio.*—*Psalterium Breviarii Romani cum excerptis e Communi Sanctorum secundum novam e textibus primigenitis interpretationem latinam PII Papae XII auctoritate editum* 437
II. REVISTAS: Generalidades, Fundamental, Dogmática, Bíblica, Patrística, Medieval y Moderna..... 457
Libros recibidos 476

III. *CRONICA*

La primera Exposición del libro misional español, por LEON LOPETEGUI, S. I.—Conmemoraciones del Concilio de Trento.—Homenaje extraordinario a la Santísima Virgen..... 479

REDACCION Y ADMINISTRACION

Consejo de Redacción.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Antonio de Aldama, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

Secretariado de Redacción—Revistas de cambio, libros para bibliografía: *Manuel Quera, S. I.*—Apartado 6.046.—Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1946 SON:

España y naciones del convenio postal	25 ptas.
Los demás países	35 —
Número suelto	8 —
Número atrasado	10 —

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Plaza de Sto. Domingo, 13.—Apartado 8001.—MADRID.

IN MEMORIAM

El R. P. Fernando Fuster, S. I.

El 18 del pasado enero falleció en la paz del Señor, en Barcelona, el R. P. Fernando Fuster, S. I., Director que fué de Estudios Eclesiásticos *desde 1927 hasta julio de 1936.*

Había nacido el P. Fuster en Valencia, a 30 de mayo de 1878. Entró en la Compañía de Jesús el 17 de abril de 1896 (iba, por tanto, a cumplir su jubileo de vida religiosa). Terminados sus estudios teológicos en Tortosa, fué enviado a Roma para cursar el Derecho canónico en la Universidad Gregoriana, cuyo Doctorado obtuvo bajo la dirección de los Padres Pedro Vidal y Benito Ojetti. En 1915, al trasladarse el Colegio máximo de la Provincia de Aragón de Tortosa a Sarriá, fué nombrado profesor de Teología moral, y al año siguiente, Prefecto de estudios. En 1922 se pensó en llevarle al Instituto oriental de Roma, como profesor de Derecho canónico. No habiéndose realizado este propósito, fué destinado a Madrid, donde permaneció hasta 1936, los tres primeros años como redactor de Razón y Fe, *y los once siguientes como gestor de negocios de las provincias de España de la Compañía, a lo que se añadió la dirección de nuestra revista desde 1927. Al final de la guerra fué nuevamente al Colegio máximo de Sarriá, con los mismos cargos que había desempeñado en su primera estancia.*

Las dotes intelectuales del P. Fuster eran sobresalientes. Su talento especulativo se distinguía por su claridad y precisión. Notable era también su talento práctico, por su buen criterio, maduro y reflexivo, y por su destreza y expedición en el manejo de los negocios. Su nobleza de corazón, su bonda-

dosa afabilidad, su llaneza y sencillez le daban gran ascendiente en el trato con los demás. En su profesorado brillaron sus dotes de claridad, orden, precisión y solidez, que realzaban su competencia científica. Uno de los campos más vastos de su trabajo, no menos fecundo que sacrificado y escondido, fué el crecido número de consultas canónicas y morales que continuamente llovían sobre su mesa de trabajo. Los años que estuvo en Madrid era frecuentemente consultado por el Nuncio de Su Santidad, Monseñor Tedeschini, quien apreciaba mucho sus dictámenes.

Estudios Eclesiásticos *adquirió notable difusión y crédito bajo su dirección y su actividad, que intensificó notablemente la propaganda, en especial en el extranjero, logrando fuese conocida nuestra revista en los principales centros científicos religiosos.*

Los escritos del P. Fuster son de dos géneros: Boletines canónicos, publicados primero en Razón y Fe *y luego en* Estudios Eclesiásticos, *además de algunos artículos en las mismas revistas, y la reedición de algunas obras del P. Juan B. Ferreres, S. I. En los Boletines iba comentando, con criterio certero, los decretos emanados de la Santa Sede, y sobresalen por los extensos conocimientos que muestran de la literatura canónica y por lo ajustado de sus apreciaciones y soluciones. Más modesta, pero quizás más útil, fué su labor en reeditar las obras del P. Ferreres. Más modesta en un doble sentido, pues la humildad y la veneración del P. Fuster hacia su maestro le movió a presentar su actividad como mera reedición de los escritos del P. Ferreres. En 1940 reeditó el* Compendium Theologiae moralis, *y en 1944 el* Epítome de Teología moral, *completamente remozado. De hecho, la nueva edición que estaba preparando, y que tenía bastante adelantada, del famoso* Compendium *del P. Ferreres es una refundición total, con innovaciones extensas y profundas, así en el aquilatamiento de las doctrinas de los autores citados, que le vimos revisar con edificante y laboriosa escrupulosidad, como en la disposición pedagógica de la obra, que le da un aspecto de mayor claridad, así para la explicación de clase como para el estudio privado. Esperamos que se podrá terminar la composición de la obra con la misma tendencia.*

Parecía que podía el P. Fuster continuar todavía buen nú-

mero de años su meritísima labor, cuando improvisamente fué víctima de una insidiosa enfermedad, que, sin que ni él ni nadie se hubiera dado cuenta, le estaba minando la salud, sin duda hacía ya mucho tiempo. El 18 de enero, después de haber ofrecido sus dolores y su muerte por el bien de la Iglesia, en cuyo servicio había empleado su vida, entregó su alma al Señor con la misma placidez y serenidad que había mostrado toda su vida. Él le habrá dado el premio de sus trabajos. R. I. P.

SIGLAS ADOPTADAS EN ESTE NÚMERO

AnalSTarr	=	Analecta Sacra Tarraconensia.
AS	=	(Bollandus) Acta Sanctorum.
CdD	=	Ciudad de Dios.
CT	=	Ciencia Tomista.
CTr	=	Concilium Tridentinum. Edt. Goerresiana.
DTC	=	Dictionnaire de Théologie Catholique.
EE	=	Estudios Eclesiásticos.
EstBibl	=	Estudios Bíblicos.
Greg	=	Gregorianum.
LTK	=	Lexicon für Theologie und Kirche (Burchberger).
PL	=	Migne, Patrologia Latina.
PG	=	Migne, Patrologia Graeca.
PO	=	Patrologia Orientalis.
RazFe	=	Razón y Fe.
RevApol	=	Revue Apologétique.
RevEspTeol	=	Revista Española de Teología.
RevHistEccl	=	Revue d'Histoire Ecclésiatique.
RevSciencRel	=	Revue des Sciences Religieuses.
TheolSt	=	Teological Studies.
VV	=	Verdad y Vida.

El problema de razón de la unidad y trinidad divinas en los Padres

No intentamos seguir aquí todo el desarrollo histórico de este problema trinitario en el período patrístico. Solamente pretendemos abrir el camino al estudio de este tema en el marco medieval (1), para lo cual nos ha parecido de necesidad adelantar las siguientes indicaciones referentes al período anterior; con ello se situará mejor el momento histórico de la controversia, no sólo por la decisiva influencia de algunos Santos Padres en la naciente Escolástica, sino además porque creemos que hay que admitir en el cauce de la tradición cristiana un fondo de sedimentos ocultos que enriquece el depósito doctrinal actual con elementos de épocas muy distanciadas. Esto ha de tener especial valor tratándose de doctrinas tan universal y constantemente vividas como la que se refiere al dogma trinitario.

Las excelentes obras existentes consagradas al desarrollo histórico de la Teología en general, y en particular de la doctrina trinitaria, prestan sin duda valiosos materiales y puntos de orientación para este estudio; pero concebidas por lo general desde un punto de vista eminentemente teológico, atienden primordialmente a sorprender la génesis de la formulación técnica del dogma y dan menos relieve por lo común a la preocupación de señalar las directrices racionales que guían a los Padres en la laboriosa empresa de conciliar los términos extremos del misterio, unidad y trinidad. Descu-

(1) Las siguientes páginas recogen compendiadamente una parte preliminar del trabajo de tesis: "ABELARDO Y EL PROBLEMA DE RAZÓN DE LA UNIDAD Y TRINIDAD DIVINAS".

brir o subrayar los lineamentos de este esquema racional será precisamente el fin específico de nuestro trabajo.

En esta rápida ojeada pretendemos pasar revista a los hechos o períodos teológicos más salientes, bien entendido que nos desprendemos en lo posible de las desviaciones heréticas que no hayan contribuído a formular la dificultad de razón. Nuestro interés es ante todo seguir el esfuerzo mental del creyente ortodoxo para solucionar el conflicto de razón. Tarea no fácil, pues los Padres se sitúan generalmente en un plano predominantemente dogmático y rara vez arguyen o refutan en nombre de principios de razón natural. La Filosofía es utilizada por ellos primordialmente como instrumento para enderezar el razonamiento, máxime en la polémica con los herejes; no pocas veces para iluminar sus conceptos con reminiscencias de la Filosofía pagana, pero muy raramente como fuente de principios en virtud de los cuales se haya de defender la verdad revelada. Por eso se impone el trabajo de sorprender esos hilos impalpables de los elementos netamente filosóficos que afloran en las explicaciones teológicas y descubrir en ellos el germen de un sistema racional que tranquilice las inquietudes de la razón ante el augusto misterio de la unidad y trinidad divinas.

Superfluo nos parece insistir en que las siguientes consideraciones, de carácter escuetamente introductorio, no pretenden presentarse como resultados nuevos ni definitivos, frutos de un estudio completo personal, sino como puntos de vista recogidos en una rápida lectura de los principales escritores eclesiásticos y llevando como guía los trabajos monográficos existentes. Esto nos pareció suficiente, y por otro lado, indispensable para situar el problema en los primeros tiempos de la Escolástica.

I

PERIODO ANTERIOR A LAS CONTROVERSIAS TRINITARIAS

Hasta la segunda mitad del siglo II del Cristianismo se puede decir que no surge en el seno de la Iglesia ninguna especial inquietud de ataque ni de defensa con respecto a la gran revelación de las tres Personas divinas. Y sin embargo la fe en ellas trasciende a toda la vida del creyente. En la liturgia bautismal, en el símbolo o profesión de fe del neó-

fito, en la oración, en los himnos y doxologías (2), el cristiano afirma constantemente su fe en el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Fase la podemos llamar de fe directa, sin preocupación de su esclarecimiento racional.

Este conocimiento claro, pero rudimentario, es el que reflejan los Padres Apostólicos en sus escritos, más pastorales que didácticos, cuyas características se resumen, según Bardenhewer, en "una suma sencillez literaria, sello eminentemente religioso, interés puramente eclesiástico, interno, ajeno a toda preocupación profana" (3). Las Personas divinas, para San Ignacio de Antioquía "no son objeto de una especulación erudita, sino de una fe ardiente; cree en ellas y con creciente impulso vive de su vida" (4). Sobre la base inconcusa de la unidad de Dios, primer mandamiento del Pastor de Hermas (5), se afirman claramente los tres términos en Dios: Padre, Hijo, Espíritu Santo (6), bien que sin precisar la naturaleza íntima de ellos, pero siempre unidos en la identidad de una confesión, de un nombre, de una fe, haciendo eco a la fórmula bautismal que cierra el Evangelio de San Mateo (7).

Desde el año 120 se inicia una nueva fase literaria, de sentido defensivo contra los ataques de fuera de la comunidad cristiana. Los Apologistas presentan la religión de Cristo en su propio ser contra las maliciosas tergiversaciones del vulgo pagano, con una tendencia muy apuntada a dar formas razonables a los dogmas cristianos. Inútil sería buscar en los Apologistas una discusión sistemática de las dificultades que levanta la razón al dogma trinitario. Aunque procedentes muchos de ellos de medios filosóficos paganos, son ante todo creyentes y por sistema tienen en menos cualquier sugestión que venga de parte de la ciencia profana, de la que se han apartado de corazón. Sin embargo, apunta ya en ellos la tendencia fundamental del pensador cristiano a reducir las aparentes distancias entre la razón y el gran misterio. Para San Justino es un axioma que cuanto de bueno se ha dicho por los antiguos pertenece por derecho propio a los cristianos (8). Lanzado por este camino, cree percibir en Platón,

(2) Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, l. 3, p. 133-247; nota A, p. 618-30.
(3) *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. 1, p. 77.
(4) Lebreton, *o. c.*, t. 2, p. 330.
(5) Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, n. 85.
(6) San Ignacio de Antioquía, *Eph* 9,1: Rouet, n. 40.
(7) Mt 28, 19.
(8) ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι. PG 6, 465 (C).

inspirado por Moisés, un eco de la Trinidad divina (9). Este precedente tendrá una amplia resonancia a lo largo de la literatura trinitaria. No es un parangón de la Trinidad cristiana con la tríada pagana, sino más bien un *ad hominem* que tiende a disipar las prevenciones de un gentil culto. Es el conato de acercar la fe a la razón concretamente personificada en las doctrinas filosóficas en boga. Idéntica preocupación de concordia se habrá de admitir en otros puntos sin duda más íntimos y desde luego más complejos, como las interferencias del Logos pagano y cristiano.

Estas direcciones son explicables—anota Lebreton—en un afán propedéutico, en una apología, que no es exposición de la fe, sino preparación para ella (10).

Como elementos aprovechables para trazar las líneas de una conciliación racional de lo uno y lo múltiple en Dios podemos recoger los siguientes:

1. El Padre no disminuye en nada su ser por la generación del Verbo (11).

2. Esta generación no implica escisión de la sustancia paterna; la razón de ello está en la inmaterialidad de la procedencia. Inmaterialidad que se aclara con el símil favorito del fuego comunicado a otro fuego sin partición ni disminución (12). Habrá que tener presente el carácter de cierta inmaterialidad, que en la tradición filosófica pagana se atribuía al más sutil de los cuatro elementos. Sin duda, explica esto el éxito que tuvo esta comparación en los períodos siguientes.

3. Hay en el seno íntimo de la divinidad una unidad en la *potencia* y una distinción en el *orden*, fórmula de Atenágoras, que señala quizá el punto de mayor precisión en la especulación trinitaria de este período (13).

El apoyo principal de los Apologistas en su explicación del misterio es la *condición especial* de la naturaleza divina, cuya nota saliente de *inmaterialidad* elimina todo concepto de división anejo a las procedencias materiales.

(9) PG 6, 420 (A).
(10) *O. c.*, p. 515.
(11) TACIANO: PG 6, 256; SAN JUSTINO: PG 6, 613.
(12) PG 6, 776 (AB).
(13) PG 6, 909 (C).

II

PERIODO DE CONTROVERSIA MONARQUIANA

En los últimos decenios del siglo II aparece la herejía monarquiana, primer sistema doctrinal que afecta directamente al dogma trinitario y plantea abiertamente el problema de la conciliación de la unidad con la trinidad.

El punto de partida de los monarquianos era la verdad fundamental de la unidad de Dios, la divina monarquía indivisible, imparticipable. Era la gran alegación de Noeto ante los Presbíteros de Esmirna (14). En su apoyo aducía con tono de prueba perentoria multitud de textos escriturísticos no difíciles de hallar (15). Una segunda verdad indiscutible era la divinidad del Hijo. Tal era el valor de la terminante expresión del Apóstol Evangelista: "El Verbo era Dios". Consecuencia necesaria de las dos premisas: el Padre y el Hijo no son cosas distintas, sino dos *nombres* o dos *modos* o *estados sucesivos* de una misma cosa.

Novaciano, benemérito antisabeliano, a pesar de su actitud escisionista, nos da en términos silogísticos el esquema de la argumentación hereje: Si hay un Dios y Cristo es Dios, luego el Padre y el Hijo son lo mismo (16). A los que no aceptaran la conclusión se oponía con desenfado la terrible disyuntiva de confesar dos o tres dioses. No había otro modo de salvaguardar la unidad divina (17).

El tema trinitario desciende por primera vez a las capas del pueblo fiel, turbando su fe sencilla, pero firme, en los dos términos extremos del misterio. Este alcance histórico tienen las sofísticas razones de los herejes con la gente de la calle (18).

---

(14) Véase relato de San Epifanio, *Panaria* (ed. Oehler, Berlín, 1860), 1², p. 150. Igualmente en San Hipólito, *Contra haeresim Noeti*: PG 10, 804 (B) siguientes.

(15) San Hipólito, *o. c.*: col. 805 (AC).

(16) "Si unus esse Deus pro[ae]mittitur, Christus autem Deus, ergo, inquiunt, si Pater et Christus *unus Deus*, Christus Pater dicetur": PL 3. 936.

(17) "Unicum Deum, non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat": PL 2, 157 (B).

(18) San Epifanio nos ha trazado un cuadro pintoresco de esta actitud pedante: "... cuando topan (los herejes) con gente sencilla, no muy versada en las sagradas letras, les preguntan de este modo: "¿Qué diremos, buen hombre: tenemos un Dios o tres dioses?" Aturdido el tal, sencillo y pío, desprovisto de ciencia bastante para defenderse, cae en su error". *Panaria* (ed. Oehler) 1², p. 210.

En el fondo del razonamiento rudimentario de los monarquianos puede adivinarse un presupuesto de razón natural, nervio de la argumentación y sostén necesario de las premisas escriturísticas. Ese presupuesto no es otro que el llamado *principio de identidad comparada: dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí.* Sobre esta base podría formularse así el silogismo sabeliano: "*Si el Padre y el Hijo coinciden en el ser único de Dios, serán entre sí idénticos, sin más distinción que de mero nombre o modo*". Inversamente, arguyendo contra sus adversarios, su razonamiento se basaría en el mismo principio, enunciado ahora en sentido inverso: "*Dos cosas entre sí distintas no pueden ser idénticas a otra tercera. Si el Padre no es el Hijo, no serán un Dios, sino dos dioses*".

Ni sabelianos ni antisabelianos han formulado la dificultad en esta forma abstracta y metafísica. De todos modos, el problema de razón de fondo, la conciliación de los datos de la fe, firmemente afirmados, unidad de Dios y trinidad de las Personas, ha quedado planteado en el umbral mismo de las controversias trinitarias, y ciertamente con una claridad y crudeza acaso no superada en épocas posteriores. Desde este momento pesa sobre los escritores ortodoxos la ardua tarea de buscarle solución. Las fases de la discusión, con sus varias incidencias, señalan un surco ininterrumpido, que avanzará a través de todas las edades hasta nuestros días.

Desde la primera hora se ha reconocido la dificultad de la empresa:

"En la fe hallarás muchas cosas tortuosas, múltiples cuestiones. El camino de la Sabiduría es tortuoso, con muchas revueltas, dificultades, quebradas peligrosas" (19).

Y descendiendo a un caso concreto, caso cumbre para él, especificaba Orígenes:

"Cuando profesas un Dios y en la misma confesión afirmas que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un Dios, qué tortuoso, qué difícil, que laberíntico se hace a los infieles" (20).

La alusión a los infieles vale tanto como presentar ante la luz natural de la razón el misterio trinitario como algo infranqueable. Sin una ayuda superior, la reacción obvia sería: estáis en el error:

"El que lo oye, si no lo oye con fe, dice: se engañan éstos" (21).

(19) PG 12, 328 (D).
(20) Ibíd.
(21) Ibíd.

En la realización de esta dura tarea de encontrar una vía de solución no es extraño que los pensadores cristianos no lleguen desde el primer momento a un resultado perfectamente claro ni definitivo, y que en el forcejeo de la razón por iluminar unos conceptos sufra a veces la claridad de otros afines. Se ha de distinguir siempre entre el creyente y el especulativo, entre la fe y su expresión racional o técnica. En todo caso, la firmeza de la posición inicial arguye una convicción íntima de la compatibilidad de las dos verdades extremas del misterio, polos del conflicto, a pesar de las aparentes antinomias tan destacadas por los herejes; una *fe en la conciliación* aun antes de penetrar el modo íntimo de ella. Esta íntima persuasión de no vincular su asentimiento a un absurdo es la única explicación satisfactoria del constante esfuerzo hacia la solución. Si se partiera de una desconfianza de toda conciliación, holgaría la investigación, o simplemente se negaría el dogma, como hacían los herejes.

Como portada solemne que abre el acceso a toda disertación, hay que destacar ya desde el principio el sentir unánime de los Padres sobre la *inefabilidad* del misterio, fundada en la *trascendencia* de la naturaleza divina, que no puede ser aprisionada por nuestros conceptos, ni hay cosa en el mundo visible que nos dé idea exacta de su ser. Por ello se impone en el método de estudio un espíritu de respeto y veneración, que aunado con el esfuerzo de nuestra mente nos lleve a conclusiones justas:

"Todo este asunto, si no lo conducimos con la correspondiente veneración y legítima disposición, daremos justa ocasión de escándalo a los herejes" (22).

Señalaremos todavía un punto de orientación para adentrarnos en lo que podemos llamar concepción trinitaria de los Padres. La reacción antisabeliana, que es universal y constante, hasta el punto de no producirse ningún rebrote notable de esta herejía en todo el período patrístico, imprime un sello peculiar a la conducción del problema, cuyas líneas fundamentales no serán alteradas. Se parte por sistema de la realidad de las divinas Personas distintas, contra Sabelio, y los conatos de solución tienden a buscar en la esfera de lo divino un *centro de convergencia* que atraiga a sí, sin confundirlas, a

(22) "Totum igitur hoc, nisi cum propria veneratione et legitima dispositione [disputatione] teneamus, merito scandalum haereticis praebuisse credemur": PL 3, 948.

las divinas Personas. De este modo concreto se enfocará ordinariamente el problema trinitario.

Punto de partida y base de solución

En la controversia monarquiana el punto de partida ortodoxo es la refutación de los argumentos sabelianos y el establecimiento firme de la distinción real de las Personas; es decir, restituir el dogma a los términos de la doctrina revelada, falseada por los herejes.

El problema se agudiza al tratar de resolver las dificultades propuestas por los adversarios encastillados en la posición estratégica de la unidad de Dios. Nosotros—proclaman altamente—también confesamos a un solo Dios (23). Es la primera contestación con que los Presbíteros de Esmirna frenaban las intemperancias de Noeto (24). Pero en el seno de ese único Dios se descubre un cierto orden o disposición misteriosa que armoniza con la unidad una triple dirección, que corresponde a las divinas Personas (25).

Tertuliano e Hipólito designan ese orden con la palabra técnica *oeconomia*, οἰκονομία (26), cuyo sentido no es fácil precisar, pero que va unido al concepto de dispensación, distribución, orden (27). Es el *nuevo* misterio de la economía de la trinidad, que completa el imperfecto conocimiento judaico de la divinidad (28). Esta economía u orden hace que dentro de Dios, uno y único, podamos hallar número, "numerum et dispositionem trinitatis", sin mengua de la unidad (29).

Evidentemente, unidad y número no pueden referirse al mismo orden, lo que envolvería contradicción. Estos dos órdenes o aspectos han sido fijados por los occidentales, y a la cabeza de ellos Tertuliano, con una terminología de sorprendente precisión para su tiempo. La unidad atañe a Dios, a la

---

(23) "Nos vere et semper, et nunc magis... *unicum* quidem Deum credimus": PL 2, 156 (B).

(24) "También nosotros conocemos verdaderamente un solo Dios". PG 10, 804 (B).

(25) "Unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum": PL 2, 156.

(26) Tertuliano: Ibid., 157 (D)s.; 168 (C); San Hipólito: PG 10, 808 (A); 822 (A).

(27) PL 2, 156; 164 (B).

(28) PL 2, 196 (A).

(29) PL 2, 158 (A). "Tres secundum rationem oeconomiae quae facit numerum": PL 2, 168 (C).

divinidad, Dios único, pero dentro de la divinidad se han de armonizar dos aspectos; era necesario un término más preciso; Tertuliano es el primero que lanza la distinción fundamental: unidad en la *sustancia,* trinidad en las *Personas* (30).

San Hipólito se contentará con una expresión menos precisa: un *Dios*; pero personas (prósopa), dos y una tercera (31); o también: uno en la *potencia,* tres según la economía (32). La distinción entre los términos *masculinos,* mejor personales, y los *neutros* o esenciales es neta desde Tertuliano (33).

No siempre queda nítida la línea divisoria de estos dos órdenes de conceptos vinculados al *uno* y al *tres,* y a veces se multiplican las expresiones, en afán de superar lo inadecuado del lenguaje (34).

Una cosa es clara, que contra la disyuntiva cerrada de Sabelio se ha abierto la posibilidad de una vía media; ese único medio es la distinción personal, equidistante de la confusión y de la división: "ad *distinctionem,* non ad *divisionem*" (35).

Pero no basta la distinción y número de las Personas. Se haría difícil entender su inconfusa existencia armonizándose en la unidad divina, si no mediara una trabazón íntima que las coordinase en el sér único de Dios identificado con cada una de ellas. Es la segunda virtualidad del vocablo técnico "oeconomia", orden, disposición, grado. Según ella, el Padre representa el punto culminante de la divinidad. En él está toda la sustancia divina (36). El Hijo y el Espíritu Santo no inducen una *nueva* divinidad, sino que están como asociados a la misma del Padre (37); ni constituyen *arquías* independientes, sino que entran en la esfera de la misma y única *monarquía* del Padre, de la que participan, ordenados en algún cierto modo a él (38). Sin esta *ordenación* no se entendería

---

(30) "Habes duos; ... alium (et) alium. Alium... accipere debes... *personae,* non *substantiae* nomine": PL 2, 167-8.

(31) PG 10, 822 (A).

(32) PG 10, 816 (B). Novaciano y Lactancio se atendrán a la distinción de Tertuliano entre sustancia y persona. NOVAC.: PL 3, 949. LACTANCIO: PL 6, 537.

(33) PL 2, 183 (C). Cf. NOVAC.: PL 3, 938 (B).

(34) "Tres... non statu, sed *gradu,* nec substantia, sed *forma,* nec potestate, sed *specie*": PL 2, 156. Cf. NOVAC., l. c.

(35) PL 2, 167-8.

(36) "Pater tota substantia est": PL 2, 164 (B).

(37) "Cum sit unus (Pater) habet et Filium": PL 2, 178 (D)s.

(38) TERT.: PL 2, 188 s. NOVAC.: PL 3, 937 (C). Se advertirá una permixtión de los atributos de Cristo como Dios y como hombre ("in

la unidad divina. Tertuliano pone un ejemplo siguiendo la misma alegoría de la monarquía o realeza. Si un rey asocia a su hijo al gobierno, no se dirá que el hijo destruye ni escinde la dignidad real, sino que se hace *participe* de ella (39).

El signo de esta *ordenación* al Padre es una *intimidad* inefable, que se bifurca en tres momentos principales: intimidad en el *origen*, intimidad en la *coinexistencia*, intimidad en la *tendencia* o dirección vital.

Intimidad en el origen.—El Hijo procede del Padre, pero sin separarse de él. Es un proceder o salir de su sustancia que no implica escisión. En esta procedencia se funda el que el Hijo no tenga un ser diverso del Padre (40). Es Dios como él y con él (41). Cuanto es, no lo es de sí, sino del Padre (42).

Estas ideas se sensibilizan con varias comparaciones que se han hecho clásicas, algunas de ellas inspiradas en los libros sagrados. El Hijo sale del Padre sin apartarse de él, como el tallo de la raíz, el río del manantial, el rayo del sol (43). Es luz de luz, agua que promana de la fuente, rayo del sol (44). El Hijo es como un hálito de la virtud de Dios, una emanación purísima de la gloria del Omnipotente (45), imagen que recuerda el pasaje del libro de la Sabiduría (46). Si hacemos abstracción del sentido material de estas comparaciones podemos fijar en ellas la dirección del pensamiento patrístico, que es claro y profundo: iluminar el concepto de una procedencia sin diversidad ni separación de la sustancia origen. Entre todos los símiles se lleva la primacía el

---

Filio servo", Tertuliano; "obediens", Novaciano) que no ha sido iluminada por la teoría posteriormente elaborada de la comunicación de los idiomas.

(39) Sin duda, en la unidad sólo moral de la dignidad regia se ha de ver más que una expresión un tipo de la indivisión que en el otro orden de la entidad sustancial se da en Dios. Y aun en este sentido habrán de tomarse los vocablos más disonantes, como "portio" (PL 2, 164; 189). No sería aventurado acercarlo al concepto de participación, "*particeps*", expresión también favorita de Tertuliano (PL 2, 158), y que no está lejos del término "*communicatio*", de sentido plenamente ortodoxo.

(40) PL 2, 188 (A).

(41) "Deus, quia ex ipsius Dei substantia". "Deus quia... ex Deo". Ibíd., 189.

(42) Novaciano, "Quoniam ex Patre est, quidquid illud (ille) est, Filius est": PL 3 938; 949.

(43) PL 2, 163 (BC).

(44) San Hipólito: PG 10, 817 (C). Lactancio: "Ille tanquam exuberans fons, hic... defluens ex eo rivus; ille... sol, hic... radius": PL 6, 468 (A).

(45) Orígenes: PG 14, 1307-8.

(46) Sap 7, 25.

ya tradicional de la luz o el fuego, el más apto para sugerir la idea de lo inmaterial. A base de esa comparación, Tertuliano querrá ver en la procesión divina una como extensión, no separación, de la sustancia paterna (47).

Intimidad en la coinexistencia.—La intimidad permanente de las divinas Personas consiguiente al origen es destacada como nuevo elemento de unidad. Es idea harto familiar a los Padres (48). Es digno de atención el realce que se da a la unión afectiva, concordia, amistad, sociabilidad (49), lazos de orden moral, que si en algunos pasajes pueden aparecer como clave de síntesis para la unidad divina, se iluminan a la luz de otros como coronamiento de ella.

Intimidad en la tendencia.—Acaso nadie como Novaciano ha puesto de relieve este nuevo aspecto profundo de la intimidad entre Padre e Hijo, que abrillanta la unidad sustancial divina de las dos Personas. En un sentido inverso, correspondiente al inefable origen, el Hijo retorna al Padre, no en un proceso annihilativo, sino en una actuación de su orientación vital hacia él. Ese volverse al Padre, por la *comunidad* de sustancia, es un claro reflejo de la unidad de Dios (50).

En el grupo alejandrino en torno a Orígenes, que encuadramos en este primer período por razón cronológica y porque indudablemente sus representantes han vivido la preocupación antisabeliana, las líneas fundamentales de solución coinciden con las de los latinos; el Padre es el centro de la divinidad y de la unidad. Orígenes, bajo el influjo de las teorías platónico-filonianas, que ha bebido en sus más puras fuentes, extrema esta dirección. Para él el Padre es el Dios uno, el único verdadero (*mónos alethinós*), el *autótheos*, el ὁ Θεός, con artículo. El *Lógos* es Dios, pero no como el Padre; es Θεός, sin artículo (51); está como en un segundo plano (*met'autòn deutéro*) (52). Viene a ser el punto culminante

(47) "Manet integra et indefecta materiae matrix"; "quod de Deo profectum est, Deus est, et Dei Filius, et unus ambo": PL 1, 394.

(48) Novac.: PL 3, 949.

(49) Tert.: PL 2, 183 (C); San Hip.: PG 10, 822 (A); Novac.: PL 3, 938 (B).

(50) "Unus Deus ostenditur verus... Pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in Filium tradita et directa, rursum *per substantiae communionem* ad Patrem revolvitur. Deus ostenditur Filius cui divinitas tradita et porrecta conspicitur, et tamen... unus Deus Pater probatur, dum gradatim reciproco meatu illa maiestas atque divinitas ad Patrem qui dederat eam, rursum ab illo ipso Filio missa revertitur et retorquetur": PL 3, 949.

(51) PG 14, 108s.

(52) Ibíd., 268 (D).

de las comunicaciones divinas, grado sumo de la participación de lo divino, que penetra y da ser a cuanto es. La distancia entre el Lógos y las demás cosas es infranqueable. Sólo él no es hecho ni es temporal (53). En esta concepción la distinción de las Personas, llamadas por Orígenes (54) *hipóstasis,* es clara, pero queda por fuerza más arduo el camino de la unidad.

* * *

El punto clave de solución en el pensamiento antimonarquiano estriba en destacar la *principialidad* absorbente del Padre, bajo cuya única divinidad vienen como a cobijarse las otras dos Personas. En frase de enérgica concisión de Tertuliano, el Hijo es Dios (se entiende el único Dios), *ex unitate Patris* (55). De este modo no hay lugar a una *heterarquía.* La actitud de reserva frente a una elevación del Hijo al rango de una coprincipialidad con el Padre obedece a dos motivos: el uno de carácter teológico, el otro filosófico. Por una parte, conceder al Hijo paridad de plano con el Padre tendría el aspecto de multiplicar efectivamente los principios, como argüían los sabelianos. Desde un punto de vista filosófico, la confusión de los dos conceptos de indistinción numérica e igualdad cualitativa impelía inconscientemente a rebajar la posición del Hijo para reforzar la verdad de su real distinción del Padre. Dionisio de Alejandría, con la mejor buena intención y en un sentido acaso ortodoxo a la luz de sus posteriores explicaciones, llegará en sus polémicas, llenas de celo pastoral, con los sabelianos de la Pentápolis a denominar al Hijo *poiema* del Padre, para eliminar todo peligro de confusión modalista (56).

Independencia y confusión de las dos Personas son los dos extremos viciosos de los que han buscado los antimonarquianos una posición equidistante en la *unión* que incardina al Hijo y al Espíritu Santo en la unidad del Padre, único Principio. El problema queda resuelto en el mismo plano concreto en que lo han planteado los herejes: a una μοναρχία al margen de la fe tradicional, otra μοναρχία rectamente entendida.

---

(53) Ibíd., 1307-8.
(54) Ibíd., 376; 128. Cf. PG 11; 1533.
(55) PL 2, 178 (D).
(56) En la Carta de San Atanasio sobre la sentencia de Dionisio: PG 25, 512 (A).

III

PERIODO DE CONTROVERSIA ARRIANA

El arrianismo es la segunda gran herejía que conmueve la Iglesia y provoca una contienda de siglos. Afectando directamente a la teología del Verbo, la controversia arriana da de rechazo en el dogma trinitario, y acaso se pueda decir que es una continuación del debate monarquiano, al implicar esencialmente en el fondo el tema de la unidad divina.

Como característica de gran interés que distingue este período del anterior, se ha de señalar un tono de más alta especulación. Por ambas partes contendientes se manejan los instrumentos de una cultura filosófica bebida en las escuelas cristianas y paganas, señaladamente Alejandría, Antioquía y Atenas. Célebres son las alegaciones de los Santos Padres contra las mañas dialécticas de Arrio y sus secuaces. Su arma es el sofisma (57); dejando la mansedumbre cristiana, se han refugiado en la astucia y malas artes; han preferido seguir a Aristóteles y los demás dialécticos de este mundo (58). El aristotelismo de Arrio, achacado por San Epifanio, alcanzaba tanto o más que a un fondo doctrinal aristotélico, al método dialéctico aplicado al análisis y exégesis escriturística. Las fuentes de inspiración filosófica de Arrio habría que extenderlas hasta las concepciones platónico-filonianas del Lógos, Demiourgós, intermediario entre Dios y el mundo, instrumento de Dios en la creación (59). Idéntica observación se podría hacer sobre las reconvenciones de San Gregorio de Nyssa contra Eunomio (60).

En las siguientes explicaciones tenemos preferentemente delante el grupo oriental niceno y postniceno inmediato, Capadocios y Alejandrinos, desde San Atanasio hasta Dídimo y Anfiloquio; en gracia a su conexión con ellos incluímos en el cuadro a San Hilario, adalid de la controversia en Occidente.

Posición doctrinal de Arrio.—Doctrinalmente el arrianismo significa una posición extrema dentro de la reacción an-

(57) "Todo su afán lo ponen en los silogismos y en las cavilaciones de los argumentos". *Panaria* (ed., Oehler), 1², p. 708.

(58) Ibíd. Sobre el influjo aristotélico achacado por los Padres a los herejes, véase Petavio, *Opus de Theologicis Dogmatibus*, t. 3, *De Trinitate*, l. 4, c. 1, § 3-4.

(59) En esta concepción convienen Asterio el sofista, Eusebio de Nicomedia y Arrio. Cf. PG 26, 199.

(60) PG 45, 905-8.

tisabeliana. Arrio partió del mismo principio fundamental de Sabelio: un solo Dios, un solo ingénito, increado. Junto a él no puede ponerse otro que comparta sus atributos divinos de eternidad y principialidad. Pero contra Sabelio, Arrio asienta como segunda verdad inconcusa la realidad de las Personas divinas distintas. La conclusión de estas dos premisas era negar la divinidad del Hijo.

Los anteriores impugnadores de Sabelio habían excogitado una cierta ordenación del Hijo al Padre, para, internado en él, darle cabida dentro de la divinidad una; Orígenes había enervado esta intimidad, poniendo al Hijo como Dios secundario, derivado, aunque siempre Dios eterno e increado. Arrio, avanzando por esta misma dirección, saca simplemente al Hijo de la esfera de la divinidad; lo rebaja a la categoría de creatura (*ktísma kaì poíema*) (61); ni eterno, aunque anterior a toda otra cosa creada, ni increado, sino producido por una acción especial del Padre. Si se le llama Dios, es por una participación graciosa, no con verdad (62).

Arrio había llegado a esta posición después de pasar revista a todas las otras hipótesis. No puede ser el Hijo *agénnetos*, porque sólo el Padre es ingénito, ni parte del ingénito, ni como eructación (*erugé*) o emanación (*probolé*) (63). Tampoco se le puede imaginar formado de una materia o sujeto preyacente (*ex upokeiménou tinós*). Se hace, pues, al Hijo el honor de proceder *ex ouk ónton*, de la nada, y ante todo tiempo *prò chrónon*, con sola una posterioridad al acto de su propia producción, antes de la cual no era; en este sentido *ên ôte ouk ên*. Una sola posibilidad le resta a Arrio para constituir al Hijo en la existencia, ser término extrínseco de un acto de la voluntad libre del Padre, *thelémati kaì boulê*. La naturaleza de este acto fluctúa entre las expresiones *gennethê, ktisthê, oristhê, themeleiothê* (64).

Una cosa flota en toda la explicación, la repugnancia sistemática al concepto, si no al vocablo, de generación. Todas estas cosas las discurren—dice San Gregorio de Nyssa—para deducir que no es Hijo (65).

Admitido el término *gennetós, génnena*, que es bíblico, Arrio explota la ambigüedad de la palabra griega y la redu-

(61) PG 26, 29 (B).
(62) PG 26, 24 (A); 29 (B).
(63) Carta de Arrio a Eusebio, Obispo de Nicomedia: Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae*, n. 400-2.
(64) Ibíd.
(65) PG 45, 612.

ce a la idea de creado, hecho (66). Los Padres habían orientado sus esfuerzos a entender la verdadera generación o procedencia sustancial, sin comprometer la simplicidad de la esencia divina. Arrio, pretextando el sentido material que bordea el concepto, y, más en el fondo, resistiéndose a reconocer en el Verbo un verdadero Hijo, consiguientemente otro igual al Padre, la rechaza de plano. De este modo desembocaba su doctrina trinitaria en la fórmula: *treîs upostáseis = treîs ousiai*, términos equivalentes para él; no iguales, sino divisas, diversas, separadas, extrañas entre sí, no copartícipes; más aún, totalmente y a infinita distancia diferentes en la gloria y en la sustancia (67). Dios con toda perfección solamente el Padre. Así está a salvo la unidad divina. Para Arrio no existía en realidad un *problema trinitario*.

Posición doctrinal antiarriana.

1.° *Actitud inicial.*—Es interesante para nosotros fijar la actitud inicial de los Padres frente al problema reavivado por Arrio, Eunomio y secuaces. Sin cerrar los ojos a la dificultad, miran con más calma a los datos de la fe, como base y guía para una solución, aunque sea laboriosa.

"Tú (Eunomio), para salvar la unidad, niegas la divinidad; yo, aunque sude en ello, no arrojaré lo que hay que adorar" (68).

San Hilario proclamaba bien alto lo empinado de la empresa (69).

Confiesa él mismo que sentía temblor cuando leía en los Profetas la verdad del Dios uno (70). Dificultad que tiene su raíz en la trascendencia de Dios, inasequible al humano conocimiento (71).

Para San Efrem es este misterio "gran enigma, asombro patente" (72). San Atanasio no se asombra de que los genti-

(66) PG 26, 188 (A).
(67) Ibíd. PG 26, 24 (B); 709 (B).
(68) San Gregorio Nazianceno: PG 36, 152 (C).
(69) "Immensum est quod exigitur, incomprehensibile est quod audetur". PL 10, 54.
(70) "Trepido... cum Prophetae unum Deum nuntiaverint". Ibídem, 62 (A).
(71) "Extra significantiam sermonis est, extra sensus intentionem, extra intelligentiae conceptionem: quidquid ultra quaeritur non enuntiatur, non attingitur, non tenetur". Ibíd., 54.
(72) Rouet, n. 737.

les, oyendo que adoramos la trinidad, piensen que tenemos muchos dioses (73); que nos echen en cara con risa burlona la creencia en dos dioses cuando nos oyen decir que el Padre y el Hijo son dos (74).

Y San Basilio:

"Por eso hemos de alzar la vista hacia una luz superior que nos guíe en las cuestiones difíciles, cuando mirando lo que afirmamos experimentamos la sensación del vértigo" (75).

"Como en lo visto por los ojos nos fiamos más de la experiencia que de nuestras razones, así en la doctrina de la fe más peso ha de tener la fe que la comprensión de nuestra razón al enseñarnos la distinción en las hipóstasis, la unión en la sustancia" (76).

A pesar de un horror instintivo a profanar la ciencia de la fe con los razonamientos humanos, la mayor parte de los Padres ha creído necesario acudir al campo en que los herejes presentaban la batalla y han descendido a la arena de la especulación sobre las verdades divinas. Pocos son los que, como San Cirilo de Jerusalén, se ciñen con excesiva meticulosidad a un lenguaje estrictamente bíblico, sin querer enredarse en discusiones sobre la naturaleza y la hipóstasis (77). San Epifanio, en su polémica acerada contra los fraudes heréticos, no obstante las fuertes invectivas contra la presunción adversaria que se escuda en el principio: "así pide la razón que se investigue" y no distingue entre las cosas divinas y las humanas (78), sale él mismo bien armado de pertrechos dialécticos para acorralar con sus mismas armas a los herejes. Con frase enérgica subraya el Nysseno que es preciso entrar en las cuestiones y estudiarlas con ánimo para no quedar en una posición neutra, por miedo a caer en los extremos heréticos (79).

San Hilario nos da bien la actitud recta del católico ante la Filosofía. No miedo, cautela sí, por el peligro de ser envueltos en falsas apariencias, en sofísticos razonamientos. Más que huír, refutar tales discursos. No se les puede conceder fuerza de *convencer*, sino de *engañar*, y para prevenir a los

(73) PG 26, 352 (C).
(74) Ibíd., 480 (C).
(75) PG 32, 336.
(76) Ibíd.
(77) PG 33, 952.
(78) *Panaria* (ed., OEHLER), 1ª, p. 710.
(79) PG 45, 1281.

sencillos es bueno que el cristiano salga a enfrentarse con esas falacias; no profesamos una fe desnuda de razón (80).

Lo que se impone en la investigación de los altos misterios es una rectitud que esté lejos de confiar en los argumentos humanos, pero que conjugue armónicamente la docilidad de la fe con un raciocinio frío y equilibrado (81).

2.° *Respuesta a Arrio.*—A las afirmaciones de Arrio responden los Padres restableciendo ante todo en su pleno vigor las verdades negadas por él. El Hijo no procede de lo no existente, sino del Padre existente (*ek toû óntos Patrós*) (82). Es eterno como él (83), y todos los predicados esenciales de la divinidad, que antes se reservaban al Padre y sólo tímidamente se alargaban al Hijo, ahora se le atribuyen con plenitud:

mónos alethinòs Theós (84);
prótos, prótos en proto (85);
áktistos, ánarchos (86);
ólos kaì plêres Theós (87).

El mismo nombre de Dios en toda su significación, con o sin artículo, *Theós* y *o Theós,* sin las restricciones de Orígenes, compete por igual a las tres hipóstasis:

"Han de convenir con nosotros que el *o Theós* y el Señor es nombre común a las tres hipóstasis, lo mismo que Rey, Altísimo, Incorruptible, Incomprensible y Santo, y cuanto es bueno decir de Dios" (88).

"En nada son inferiores el Hijo y el Espíritu Santo al Padre" (89).

El mismo Dídimo se revuelve contra la insensata estratagema de los que turban los términos de la doxología consa-

(80) "Cavendum igitur adversum philosophiam est, et humanarum traditionum non tam evitanda sunt studia quam refutanda." "Neque enim his ita concedendum est quasi vincant potius quam fallant..., nos Christum Dei virtutem et sapientiam praedicantes, aequum est humanas doctrinas non tam diffugere quam refellere, et simpliciores, ne ab his spolientur, et obstruere et instruere... Fidem non *nudam* Apostolis atque inopem rationis reliquit". PL 10, 445 (A).

(81) PG 26, 576.

(82) *Epist. Elexandri Episcopi Alexandrini*: PG 82, 904 (C). (En Teodoreto.)

(83) PG 26, 47.

(84) Ibíd., 337 (C).

(85) Ibíd., 333 (BC); 340 (C).

(86) PG 39, 785 (B).

(87) PG 26, 332s.

(88) Dídimo el Ciego: PG 39, 927.

(89) Ibíd., 791 (C).

grada y en vez de decir: "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo", corrigen: "Gloria al Padre *por* el Hijo *en* el Espíritu Santo" (90).

Sin duda el punto más cuidadosamente estudiado es el de la generación propia y verdadera, natural, no libre (91); era el punto álgido que escandalizaba a Arrio. La fórmula nicena del ὁμοούσιος llevará esta explicación adjunta en el mismo cuerpo de la profesión de fe, τουτ' ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός (92). Generación propia, pero purificada de todos los elementos materiales groseros en que tropezaba Arrio. No es la generación divina como la humana—dice San Hilario, que ha explotado con finos análisis el concepto de la *nativitas*—; todos los ejemplos creados están lejos de reflejar aquella "inenarranda nativitas" (93):

"No "corporalibus modis" (94).

"No según las semejanzas de los cuerpos con las divisiones (*tomaîs*), o con las emanaciones (*aporroíais*) de las separaciones al modo inventado por Sabelio (!) y Valentín, sino de una manera inefable" (95).

"El Hijo de Dios engendrado sin detrimento ni partición de la naturaleza" (96).

"Actúa no una derivación, sino una virtud" (97).

Ninguna extensión, o serie, o flujo. *No* como el manantial lanza el río, o el árbol la rama, o el fuego el calor, precisa San Hilario (98). Con esto previene el sentido material de partes y todo a que pueden dar pie los símiles clásicos. No hay transfusión "naturae in naturam" (99). Si en la generación el Hijo tiene una sustancia con el Padre, esto no es por ser una "porción", sino por la particular propiedad de la naturaleza engendrada (100). Para San Hilario, el concepto de "nativitas" encierra en su esencia una comunicación de la misma sustancia del principio engendrador. Si en la noción vulgar de generación entra como nota una transfusión y refusión mutua de orden material, ese elemento es

(90) Ibíd., 930.
(91) Alejandro, Obispo de Alej.: PG 82, 897 (C); 900 (C).
(92) Símbolo Niceno: D n. 54.
(93) PL 10, 224 (B).
(94) Ibíd., 154 (C).
(95) Alejandro, Obispo de Alej.: PG 82, 904 (C)
(96) San Atanasio: PG 26, 45 (B).
(97) San Hilario: PL 10, 224 (B).
(98) Ibíd., 308.
(99) Ibíd., 154 (C).
(100) Ibíd., 527 (B).

una imperfección extrínseca, existente sólo en los seres materiales; en la perfección vital de una naturaleza ilimitada, como la divina, ese elemento desaparece (101).

Cifra de todos estos conceptos, particularmente de la propiedad de la generación del Hijo, es el término consagrado en Nicea y erigido en banderín de ortodoxia durante siglos: *consustancial*, ὁμοούσιος, vocablo mágico que tenía la virtud de desazonar a los herejes como el humo del asfalto ahuyente a la culebra, según la gráfica expresión de San Epifanio (102). Consustancialidad que, formulada primero para el Hijo, se extiende igualmente al Espíritu Santo y aun a la Trinidad misma: "Trinidad consustancial" será expresión favorita de Dídimo el Ciego en su original y denso tratado sobre la Trinidad (103).

3.° *Consustancial.*—Alrededor de la inteligencia patrística del "homoúsios" se han suscitado acres y prolongadas contiendas, que tienen por base una innegable imprecisión de lenguaje en los Padres, en lo que toca a la unidad de naturaleza en los individuos creados. El tema enlaza tan íntimamente con nuestro estudio, que no se puede meramente apuntar como cuestión previa, sino como aspecto de fondo. Por ello le dedicaremos una atención merecida, a sabiendas de que nos dará la máxima luz para fijar la posición del grupo niceno frente al problema de la conciliación de la unidad y trinidad en Dios.

El concepto de unidad específica o universal de una naturaleza creada va unido en la literatura eclesiástica a tres dogmas cumbres de la Teología: *Trinidad*, *Encarnación* y *Pecado original*. La evolución de aquel concepto filosófico ha ido proyectando a lo largo de la historia sus cambiantes de luz sobre las explicaciones racionales de esos misterios.

Acaso una superficial penetración de esta base filosófica de los Padres ha llevado a interpretaciones inexactas y en un cierto grado anacrónicas, como la que representa el llamado movimiento neonicenista. Según esta teoría, el *homoúsios* no fué en la mente de los Padres postnicenos la expresión de una unidad individual, sino pura y simplemente específica, cual la de varios individuos de idéntica definición. Los fundamentos principales de este aserto se encuentran en el fre-

(101) "Filius in Patre est et in Filio Pater, non per transfusionem refusionemque mutuam, sed per viventis naturae *perfectam nativitatem*". Ibid., 226 (B).

(102) *Panaria* (ed., OEHLER), 1², p. 712.

(103) PG 39, 269-992.

cuente recurso de los Padres, especialmente los Capadocios, a la unidad de la naturaleza creada como término de comparación de la unidad divina. Sobre el mero símil añaden a veces la teoría de la contracción del universal a lo singular, con su aplicación a Dios (104). En la contienda con los semiarrianos, Atanasio e Hilario se esfuerzan en hacerles ver que el *homoúsios* es la recta expresión de la semejanza que ellos admiten entre el Padre y el Hijo; esta actitud confirmaría una degradación del *homoúsios* para coincidir con el *homoiúsios* en la significación de una simple semejanza específica.

La teoría neonicenista ha sido estudiada con especial atención en trabajos recientes (105), a la luz de los cuales puede darse como históricamente desvalorizada esta posición del protestantismo liberal. Podrían condensarse los resultados de estos estudios en las afirmaciones siguientes:

1. El *homoúsios* es indiferente de suyo para significar una unidad individual o específica. La tendencia es netamente antiarriana; es decir, contraria a una *heterótes* en la *ousía*. El alcance directo del término es, pues, ante todo, una unidad *formal*. Este es el marco dentro del cual se mueven arrianos y antiarrianos; y hay que admitir que los Padres, aun en los momentos en que atienden a otros aspectos del problema, nunca pierden de vista esta cuestión central, eje de la controversia.

2. Consiguientemente, dado que *pueda* el *homoúsios* tener un significado de unidad específica o cuasi específica, no se le puede asignar un sentido *exclusivo*.

3. En la fórmula ὁμοούσιος ven los Padres la respuesta a la impugnación de triteísmo hecha en nombre de Sabelio. Sería ello un sofisma demasiado patente si el vocablo ence-

---

104) "Como en tres hombres hay una cosa común, la humanidad, y sólo se distinguen por las propiedades personales, que los hacen inconfundibles, así en Dios la esencia es lo común, y la paternidad, filiación y santificación las propiedades". SAN BASILIO (o su portavoz el diácono EVAGRIO): PG 32, 884.

(105) Pueden verse en especial: M. RASNEUR, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*: RevHistEccl 4 (1903) p. 189-206, 411-431; A. GRANDSIRE, *Nature et hypostase divines dans St. Basile*: RechSciencRel (1923) p. 130-152; R. ARNOU, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée*: Greg 15 (1934) p. 242-254; El mismo, *Platonisme des Pères*, DTC t. 12², col 2343-2348; L. LOHN, *Doctrina S. Basilii M. de Processionibus divinarum Personarum*: Greg 10 (1929) p. 329-364; S. GONZÁLEZ, *La Fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nysa*, Roma, 1939: Analecta Gregoriana, t. 21.

rrara un sentido de unidad meramente específica, contrapuesto a individual.

4. Los Padres usan tales expresiones y comparaciones materiales de la unidad indivisible de las Personas, que se adivina bien en ellas un modo concreto y gráfico de designar la unidad individual y numérica.

5. Constantemente protestan que esta unidad de naturaleza en Dios envuelve un misterio impervio a la razón humana; tal misterio evidentemente se disiparía en una traducción mera de la unidad específica creada.

6. Esta inasequibilidad estriba en la trascendencia de la naturaleza divina, que está *sobre toda comparación.*

7. Expresamente superan los Padres la comparación creada afirmando los puntos de *disparidad* entre las dos naturalezas.

No obstante estas atinadas observaciones, quedará siempre una zona de imprecisión en la exégesis de la mente de los Padres; no hallaremos en ellos la fórmula para nosotros decisiva: una sustancia *en el número.* Tal salida les estaba vedada por el carácter material, cuantitativo, envuelto en el concepto aristotélico de ἀριθμός, unido esencialmente al individuo material. Sería preciso adentrarse en el concepto filosófico que los Padres tienen de la unidad de naturaleza en los seres creados, para esclarecer en la medida posible su noción de la unidad sustancial divina. No obstante las sabias investigaciones hechas, notablemente el concienzudo estudio de Arnou sobre el Platonismo de los Padres (106), creemos que quedan aún muchos claros en nuestro conocimiento de los influjos filosóficos que han sufrido los controversistas nicenos. Y es aquí sin duda donde ha de buscarse la clave de solución de un buen número de cuestiones teológicas.

A nuestro juicio, hay que reconocer una *tendencia generalizada* en los Padres a concebir la unidad de naturaleza de los individuos creados desde el ángulo de un *realismo* platónico. La naturaleza común a varios individuos creados presenta para ellos tan salientes sus caracteres de uniformidad, que aun respecto de su existencia realizada persiste vagamente una visión unitaria de su totalidad indivisa aun en sujetos divisos. Se elimina instintivamente de ella todo principio de diferenciación, y consiguientemente, aun de distinción numérica. La distinción individual se asentará en elementos extrínsecos y como accidentales a la misma noción especí-

(106) *Platonisme des Pères*: DTC t. 12², col. 2258-2392.

fica. Estos caracteres diferenciativos y discriminativos van vinculados a la materia, fundamental principio de multiplicación con la cuantidad, fuente de número, y sobre ella, las cualidades, nuevo elemento de diversificación. Estas diversidades cualitativas, siempre de orden accidental, serán la base única de distinción en los seres inmateriales. La confusión entre individuación y notas individuantes, o caracteres manifestativos de la individuación, no ha sido vencida satisfactoriamente. De ahí que todas las accidentalidades en las que únicamente se ve la *diáphora*, equívocamente contrapuesta a identidad numérica y formal, no comprometen la unidad de naturaleza en un orden de seres iguales en la especie.

Hasta aquí, podríamos decir, es fondo doctrinal común, y acaso haya que incluir a los mismos arrianos y aun a todos los anteriores que buscaron instintivamente en la *diversidad* la distinción opuesta a la confusión sabeliana. Hay, empero, bifurcación en aspectos secundarios. A unos hará tanta fuerza la unidad de naturaleza, aun dentro de la diversidad accidental, que desconsiderando ésta tendrán por expresión propia *un hombre*, e impropia, *muchos hombres*, referido a los individuos de la especie humana. Otros pararán más la atención en la virtualidad multiplicativa de los accidentes que impiden la *perfecta* unidad, y se inclinarán por la mayor propiedad de la locución *muchos hombres*. La concepción fundamental es la misma en ambas direcciones.

Tipo cumbre de la primera dirección es San Gregorio de Nyssa, cuya actitud, bien que señalando un límite extremo en la tendencia, es aleccionadora para entrar en la concepción filosófica de los Padres. El sentido apologético del tratado *De las nociones comunes*, y su gemelo *Sobre que no son tres dioses* (107), se condensa en una respuesta a la objeción de triteísmo. Dicha objeción se formulaba según este esquema: aun siendo los hombres en nada diferentes en cuanto a la sustancia, se dicen, no obstante, tres personas humanas, *tres sustancias* particulares distintas; *a pari*, aunque Dios no difiera de Dios en la sustancia, se ha de decir con todo tres dioses. La respuesta a este argumento podía plantearse de dos modos. Uno, a base de la disparidad de naturalezas, reconociendo en los hombres la verdad de tres sustancias y negándolo en Dios. Otro, enervando el argumento en su punto de arranque, es decir, negando la legitimidad de la ecuación: *tres personas humanas* = *tres sustancias* = *tres hombres*, de-

(107) PG 45, 176-185, y PG 45, 116-136, respectivamente.

jando en reserva el capítulo de la disparidad. El Nysseno adopta esta segunda táctica; insiste en lo *abusivo* de la expresión corriente *muchos hombres* y acaba apuntando el obligado *a fortiori*, entrañado en todo el razonamiento comparativo; si en los hombres, con tantos elementos discretivos basados en el acervo accidental, no se debe con propiedad dividir la unidad natural, *¿cuánto más* en la divina y eterna esencia, donde no hay aquellos elementos diversificativos? (108).

No parece haya dificultad en afirmar que los Capadocios no han llegado con claridad hasta la individuación y distinción de la naturaleza concreta en su misma *entidad sustancial*, aun poniendo la *raíz* de tal individuación en la materia o en otro principio componente con ella, según posteriores teorías medievales.

Pues bien, dentro de este marco filosófico aquí esbozado, el parangón de las dos naturalezas, divina y humana, no sólo no daña a la noción de la consustancialidad numérica, sino más bien lleva a ella. Efectivamente, los Padres se apresuran a retirar de la sustancia divina todos los elementos que, según su concepción filosófica, fundan la pluralidad: diversidad sustancial, excogitada por los arrianos para salvar la distinción; materia, cuantidad, cualidad. Concebir dentro de una especie individuos distintos sin la ayuda de aquellos principios discriminativos, cual lo quieren los neonicenistas, sería, como indicábamos antes, adelantarse a un concepto elaborado a lo largo de muchos siglos. Hay que convenir en que el *medio lógico* que nosotros sin dificultad aprehendemos entre los extremos heréticos, a saber, la unidad específica en su sentido técnico, equidistante de la confusión sabeliana y de la diversidad arriana, no cabía en la estructura filosófica de los Padres; tal *vía media* para *ellos* no existía sino en el *consustancial numérico*.

Así se comprenderá el argumento *ad hominem* de San Atanasio y San Hilario frente a los homoyusianos en su esfuerzo por acercar el *homoiúsios* al *homoúsios*. Si los ancyranos admiten el *similis* en toda su plenitud, κατὰ πάντα, lógicamente han de desembocar en el *unius substantiae*. Si ninguna diversidad, ninguna distinción (109).

El conflicto para los Padres, supuesta la total igualdad de perfección de las Personas, no era propiamente la unidad, sino más bien la distinción y número personal. Por eso nos

(108) PG 45, 185 (C).
(109) PL 10, 545. 530.

explicamos que su preocupación mayor haya sido sortear el escollo sabeliano. Con qué éxito lo hayan logrado será objeto de consideraciones posteriores.

Así, pues, el valor real de la comparación de las dos naturalezas se puede reducir a lo siguiente. En los hombres hay pluralidad de hipóstasis y unidad de naturaleza, una cierta unidad más o menos estrecha, según el grado de realismo filosófico de cada Padre. En el traslado a Dios del esquema creado se utiliza el *hecho* de la oposición entre hipóstasis y naturaleza, pero no el *modo* y grado de esa oposición. El grado de estrechez de ambas unidades, divina y humana, no sigue un paso uniforme; expresamente está vencida esa uniformidad con el *a fortiori* constante y enérgico en los Padres. Esto aun siendo cosa cierta que su esquema filosófico, orientado al realismo exagerado, les ofrece un tipo natural más aproximado a la unidad divina.

No tenemos la pretensión de pensar que la exposición patrística se recorte con un perfil tan definido como el aquí apuntado, máxime habida cuenta de los múltiples matices dentro de cada escritor, pero sí creemos que desde este ángulo visual pueden ganar considerablemente en claridad sus explicaciones dogmáticas.

4.° *El problema de la conciliación.*—Las precedentes consideraciones han podido arrojar luz sobre el gran viraje del grupo nicénico con respecto al período de la anterior contienda. La conducción de la controversia con Arrio ha llevado a primer plano la naturaleza divina. El *centro de unidad* se ha desplazado de la fontalidad y principialidad del *Padre* a la misma *esencia* divina comunicada por igual a cada una de las tres Personas; dirección cuyos rasgos fundamentales no sufrirán ya alteración en Oriente ni en Occidente en todo el período patrístico. Sigue siendo para los nicenos *punto de partida* la realidad de las Personas distintas, contra Sabelio, pero la atención se fija en la esencia como punto de convergencia y como razón íntima de la unidad de Dios:

"Tenemos *un* Dios, porque una es la *deidad*, y a lo uno cuanto de ello es se refiere" (110).

Para San Atanasio la divinidad es como una forma (εἶδος) que está en el Padre e igualmente en el Verbo (111). San Hi-

(110) San Gregorio Nazianceno: PG 36, 147 (D).
(111) PG 26 353 (A).

lario diluye la objeción de diteísmo recurriendo a la naturaleza una e indivisible que está en las Personas:

"No dos dioses, porque son de una e igual naturaleza" (112).
"Una cosa por la no diferencia de la naturaleza igual" (113).

la misma plenitud de divinidad en el Padre que en el Hijo (114). Este es, sin duda, el *unum* a que hay que *referir* todo cuanto de Dios se dice para disipar la posible zozobra con que oímos proclamar en la Escritura la unidad de Dios (115).

El "Hijo no es otro Dios, porque está en la forma de Dios" ni puede separarse de ella (116).

Esta forma es la misma divinidad, individua e inseparable, única y total en ambas Personas (117). Nada nos impide acercar este concepto de forma de San Hilario y San Atanasio a la idea filosófica aristotélica de forma separada sin materia, con la realidad de lo existente y la indivisión de lo abstracto. Acaso ninguno ha llegado a la precisión de fórmulas de San Gregorio Nazianceno para expresarnos la compenetración unitiva de las Personas en la unicidad de la esencia:

"Una cosa es la deidad en los tres, y los tres una cosa, los tres *en los que* está la deidad, o para hablar con más exactitud, *que* son (que es) la deidad" (118).

La fontalidad y principialidad del Padre continúa siendo para el grupo niceno una pieza del fondo doctrinal ortodoxo, pero rara vez se recurre a ella como *raíz* y *centro de unidad*: este recurso es algo más frecuente en San Atanasio, acaso menos desprendido en este punto de la primera corriente patricentrista, tan unida a la tradición alejandrina (119). Algo más se explotan en esta dirección a la unidad los aspectos de la intimidad en el origen y en la coinexistencia, que coro-

---

(112) "*Non duos* deos, quia unius et indifferentis *naturae*". PL 10, 210.
(113) "Unum... per *indissimilis* naturae *indifferentiam*". Ibídem, 524 (B).
(114) Ibíd., 92 (A).
(115) "... sed... *refer ad unum omnia*..." Ibíd., 62 (A).
(116) Ibíd., 271 (AB).
(117) "In *his ipsis* subsistat ille qui genitus est *quae* totus est ipse qui genuit". Ibíd., 155 (A).
(118) Ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἓν τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ τὸ γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης. PG 36, 345.
(119) Cf. PG 26, 469. 472. 480; S. Bas.: PG 31, 610 (B); PG 29, 593 (C).

nan espontáneamente los conceptos centrales de la convergencia en la sustancia.

En las explicaciones patrísticas cobran nueva luz las comparaciones y símiles clásicos. Se ahonda especialmente en la cohesión y como compenetración que ahuyenta todo resquicio en la unidad sustancial de las Personas; San Basilio ha dedicado preciosos análisis a la imagen del arco iris (120). San Gregorio Nysseno recurre a la intimidad más sutil del aire con el olor, de la luz con el viento y hasta la espiritual de dos ciencias simultáneas en la mente (121); las comparaciones de la luz y del fuego se orientan más hacia la identidad sustancial que a la dependencia o subordinación a un principio fuente. San Gregorio Nazianceno contempla las Personas como tres soles compenetrados, pero de modo que resulte una luz sola (122). San Hilario aparta previsoramente la posible interpretación materialista de esta cohesión; *no* como un cuerpo en otro, ni como el agua que se echa en el vino (123).

En el concepto de unidad de los Padres actúa muy frecuentemente un esquema de la circunscripción local, en la que la impenetrabilidad arrastra una inconfusión numérica. Por ello se comprende que, hechas las salvedades inherentes a toda comparación, la compenetración local sea para ellos el esquema imaginativo más adecuado para representar la confluencia de realidades distintas en una unidad numérica.

Pasamos a determinar el segundo punto del problema de la conciliación: el *principio de distinción y pluralidad personal*. La decidida posición de los Padres frente a Arrio los colocaba, dada su concepción filosófica, en un grave aprieto en orden a la inteligencia de las Personas como realidades distintas. Con la afirmación neta de la indiferencia (*aparallagé*) sustancial: sin materia ni cuantidad ni cualidades, se veían desprovistos de todos los *principios de distinción* que se dan en el orden natural de las cosas. Y sin embargo había que explicar la realidad de los caracteres personales divinos inconfundibles. Los Padres Capadocios consagran la denominación de *propiedades* (idiótes), que, concretando, son la *paternidad*, la *filiación* y la *santificación* o *procesión* (124). Estas propiedades cristalizan en notas enteramente peculia-

(120) PG 32, 333.
(121) PG 45, 1297 (C).
(122) PG 36, 147.
(123) PL 10, 92 (A).
(124) PG 32, 884.

res en cada hipóstasis, incomunicables a las demás (125). Esta incomunicabilidad, alteridad y distinción habrá lógicamente de basarse en algún género de *diversidad*. Las líneas de esta diversidad nos las dan con plena uniformidad los Capadocios; se reducen a las notas que expresan el *origen* y procedencia en la divinidad:

"Lo *propio* del Padre es que es *ingénito*, del Hijo que es *engendrado*, del Espíritu Santo que *procede*" (126).

"Toda la *diferencia* se concreta en lo referente al origen y procesión, a lo principiador y a lo principiado (*to aition kaì aitiatón*)" (127).

Todo el orden de la diversidad y distinción se ha llevado a lo que los Padres llaman *habitud* (*schésis*) (128), relación (*prós ti*):

"Todos los nombres del Hijo coinciden en estas notas *relativas;* Hijo, diestro, Unigénito, Verbo, Sabiduría, y todo aquello que se dice relativo a algo, se dice comunicado con el Padre con una *conjugación relativa*".

"Ninguna apelación más propia ni más sublime del Hijo que la que expresa su habitud al Padre" (129).

Se ha encontrado, pues, un orden de diversidad y de consiguiente pluralidad, sin tocar a la sustancia. Estos nombres personales no son nombres de la esencia, dice San Gregorio de Nyssa superando la agudeza de sus contrarios:

"No es *Padre* nombre de esencia, hombres agudísimos",

ni expresan de por sí nada de aquello que va con la esencia como atributo sustancial, tal como incomprensible, infinito, etcétera, ni la virtualidad de Dios "ad extra", todo lo cual es por entero común a las tres divinas Personas (130).

San Hilario expone la misma idea:

"Padre e Hijo no son designaciones de naturalezas";

tan sólo definen la relación de origen (131).

(125) Ibíd., 332.
(126) PG 35 1221.
(127) PG 45, 133.
(128) PG 36, 124.
(129) S. Greg. Nys.: PG 45, 612s.
(130) Ibíd., 176.
(131) "Pater et Filius non sunt *naturarum* significationes. *Invicem*... sunt, cum unus *ex* uno est": PL 10, 227 (AB).

Bordeando los límites del misterio, apuntan los Padres a una distinción en Dios de los conceptos de persona y esencia:

"No porque es Padre es Dios, sino porque es tal esencia; pues si en cuanto Padre fuera Dios, el Hijo, que no es Padre, no sería Dios" (132).

En un autor algo posterior que se ha querido identificar con Anfiloquio de Iconio encontramos expresiones de vigorosa precisión como ésta:

"Lo que es, pues, *ser* en el Padre, esto es *Dios;* pero lo que es *ser relativo a otro,* esto es *Padre*" (133).

San Basilio ha abierto el camino a una denominación del carácter personal como *modo* o *señal* peculiar de la *existencia* (*tò idiádson tês upárxeos semeion*) (134), que más tarde se traducirá simplemente por *trópos upárxeos* (135).

De este modo los Padres postnicenos, en una coronación consecuente con su concepción filosófica, y siempre del lado de los datos revelados, han descubierto el punto de apoyo para una distinción verdadera y real en el seno de la divinidad, distinción que funda pluralidad y número, un número de orden enteramente especial (136), y todo ello sin comprometer la unidad indivisa en el orden absoluto de la naturaleza divina. Reflexión sistemática sobre lo absoluto o esencial y lo relativo en Dios; naturaleza y relación; común y propio, son adquisiciones especulativas elaboradas ya con plena madurez en sus líneas básicas en el círculo niceno y que han de pasar a la posteridad inalteradas como fondo doctrinal, punto de partida obligado para toda ulterior especulación trinitaria y muy en particular en lo referente a la conciliación de los extremos del misterio, unidad y trinidad.

---

(132) οὐχ ἐπεὶ Πατὴρ, Θεός· ἀλλ' ἐπεὶ οὐσία τοιάδε. S. GREG. NYS.: PG 45, 176 (C).

(133) ὁ τὸ οὖν εἶναι τοῦ Πατρὸς, τὸ Θεός. Τὸ δὲ τινὸς εἶναι, τὸ, ὁ Πατήρ. PG 39, 112.

(134) PG 32, 337.

(135) "Padre, Hijo y Espíritu Santo son nombres de la relación o del *modo de la existencia,* no de la esencia simplemente". PSEUDO-ANFILOQUIO: PG 39, 112.

(136) PG 32, 149.

IV

ULTIMO PERIODO PATRISTICO

El ciclo patrístico que ha vivido las repercusiones de Nicea representa el punto culminante de la especulación teológica en el marco de las controversias trinitarias. Desde esta cumbre advertimos un descenso en todo el resto del período patrístico, tanto en Oriente como en Occidente, hecha la salvedad de San Agustín. El caudal de doctrina acumulado por los Capadocios es ampliamente explotado y repetido continuamente hasta los tiempos de San Máximo, confesor, y aun San Juan Damasceno. Es un hecho históricamente de interés que las grandes líneas del *planteamiento* y *solución* dadas al problema trinitario por el grupo niceno-postniceno no han experimentado una corrección fundamental hasta las últimas capas de la edad patrística. Ello nos excusa de seguir paso a paso el desarrollo histórico de este tema, siempre vivo en la Iglesia desde la desviación sabeliana, y sorprender la rica gama de matices secundarios que indudablemente aportan a la cuestión tanta variedad de escritores particulares. Basten, pues, para el objeto de nuestro trabajo estos someros apuntes, que sabemos pecan de incompletos y desiguales.

A) *Ultimos orientales.*

Englobamos en esta apelación simplista el dilatado lapso de tiempo que corre desde finales del siglo IV hasta el VIII, comprendiendo a San Juan Damasceno, porque, por las razones antes apuntadas, brilla en todo este período una cierta continuidad doctrinal de fondo, ligeramente matizada dentro del surco niceno, y más aún porque, fuera de contadas excepciones, el movimiento oriental a partir del siglo V, por varias causas históricas de sobra conocidas, pierde cada vez más el contacto con el Occidente, que no se restablecerá en una medida apreciable hasta la introducción de San Juan Damasceno en el mundo medieval del siglo XIII por la versión de Burgundio de Pisa. De ahí que se comprenda el menor influjo que ha tenido para determinar la evolución doctrinal del Occidente hasta la entrada del período escolástico.

1. *Conciencia del misterio.*—Constante es la convicción de estar delante de un misterio que no será capaz de comprender la razón humana, a pesar de los ininterrumpidos esfuer-

zos de varios siglos. San Cirilo de Alejandría encabeza su tratado: "Tesoro de la Santa y Consustancial Trinidad", con la protesta sincera de la dificultad del tema:

"Es en extremo difícil la cuestión de la santa y consustancial Trinidad. No es pequeño el trabajo... Qué cosa tan ardua y tan dura de entender... o tan ingrata de explicar..." (137).

No sólo difícil, imposible a primera vista una inteligencia conciliadora del misterio que no derive a una trinidad de dioses, siguiendo una línea de humano raciocinio:

"Si admitimos, nos achacarán los contrarios, tres hipóstasis, también alargaremos la triplicidad a la divinidad, según el recto razonamiento (*katà gc tòn eikóta logismón*). En ningún modo proclamamos una fe en tres dioses... ¿Qué te empeñas, pues, en encerrar en humanos razonamientos lo que excede al pensamiento y a la palabra, y sólo con la fe sin curiosidad estimo que se ha de acatar?" (138).

De igual preocupación se hacía eco San Juan Damasceno a tres siglos de distancia:

"Dirá alguno: ¿cómo es que poniendo hipóstasis, hipóstasis e hipóstasis afirmamos tres hipóstasis, y cuando venimos a decir Dios, Dios y Dios no aceptamos igualmente tres dioses?" (139).

"La unidad y la trinidad... se entienden y adoran con la fe; por fe y no por estudio, razonamiento o demostración. Cuanto más lo investigas más lo ignoras, y cuanto más ahondas más se te esconde. Sea, pues, adorada con la razón no curiosa por los creyentes. Cree a Dios en tres hipóstasis; cómo ello sea está sobre todo "cómo" (*uper tò pôs esti*), porque Dios es incomprensible" (140). "Supera toda penetración de la mente" (141).

2. *El homoúsios.*—La tradición del *homoúsios* es viva a lo largo de todo el período. San Cirilo reivindica contra escrúpulos exagerados arrianizantes la legitimidad del vocablo, nuevo en apariencia, pero apto para fijar nuestra inteligencia, cada vez más clara, de la doctrina antigua (142). La interpretación del *homoúsios* coincide en el fondo con el pensamiento del grupo niceno.

(137) PG 75, 9.
(138) Ibid., 793.
(139) PG 95, 37 (D).
(140) PG 94, 780.
(141) Ibid., 1000.
(142) "No se han de rechazar aquellos vocablos nuevos que nos ayudan en alguna parte a conocer algo de la sustancia soberana... No me avergonzaré de usar cualquier vocablo que me lleve a una verdadera y recta significación": PG 75, 672 (A).

Ante todo se descarta la concepción de una unidad numérica en el sentido material de suma, agregado, composición, como si las Personas fueran partes de un todo (143); partición material que lo mismo que no explica la unidad del *homoúsios* como partes de un todo compuesto, tampoco explica la realidad de las Personas distintas (144). Esencialmente, el *homoúsios* continúa siendo un arma antiarriana, que va a asestar el golpe en el punto de la desviación herética, la inferioridad del Hijo, la diversidad de grados en las Personas. Primordialmente, pues, su sentido tiende a reafirmar la total paridad de perfección (*aparallagé*) de las divinas Personas, más en concreto, del Padre y del Hijo, lo que hemos llamado identidad *formal*. Este es el alcance inmediato de las expresiones: "de la misma sustancia", "de la misma divinidad". Para reforzar esta significación se acude al símil humano de la relación entre padres e hijos, que por virtud de la generación son de la misma perfección, de la misma naturaleza, consustanciales en este primer sentido:

"Una cosa el Padre y el Hijo, como entre nosotros el hijo respecto de su padre *en la razón de la esencia*" (145).

En general, se extiende a veces la comparación a dos hombres cualesquiera que tienen la misma naturaleza; así—dice Teodoreto de Ciro—son el Padre y el Hijo (146).

El Damasceno cree interpretar la mente patrística al labrar la definición:

"Son *homoúsia* las hipóstasis comprendidas bajo la misma forma" (147).

El Homoúsios, la homousía, va derechamente contra la heterousía arriana (148) y contra la homoyusía semiarriana.

Un matiz quizá de los más destacados en el período que nos ocupa es la elaboración de este concepto de ὁμοίωσις, fraudulentamente introducido por los semiarrianos. A precisarlo han dedicado particular atención San Cirilo de Alejandría, Leoncio de Bizancio, San Máximo confesor y San Juan Da-

(143) "El hijo no es como una parte del Padre". San Cirilo: Ibíd., 56.
(144) San Cirilo: Ibíd, 181. San Máximo Conf.: PG 90, 893.
(145) San Cirilo: Ibíd., 192 (A).
(146) PG 75, 1169 (A). Entre las obras de San Cirilo. Para la atribución, véase *Theodoret von Cyrus*: LTK 10, 49-50.
(147) PG 94, 624 (A).
(148) Teodoreto: Ibíd., 1188 (C).

masceno. Está quizá por hacer un estudio detallado del concepto de la *homoiosis, o similitudo,* en los Padres, estudio que desvanecería muchas nieblas en nuestro conocimiento de las controversias trinitarias. La similitud en el sentido técnico más corriente en la Escolástica, de identidad específica, conveniencia en una forma existente en varios seres, alguna vez puede coincidir con el uso de los Padres; sin embargo, la *homoiosis* llevaba más generalmente a su ánimo la idea de una imagen que refleja los rasgos de un modelo; idea como se ve trascendida por un sentido analógico, en oposición al unívoco que se le da en el tecnicismo escolástico. De este modo se explica que el recurso de los semiarrianos a la *homoiosis* dejaba entre los ortodoxos la impresión de quedarse fundamentalmente en el plano arriano; aun la *homoiosis katà pánta* siempre tendría como base la idea de una imagen, retrato acabadísimo en que aparecieran todos los rasgos del modelo con precisión impecable, pero, al fin y al cabo, imagen; igualdad sólo en el orden *representativo,* no en su *entidad* misma natural.

Tal equívoco lo ha deshecho con penetración acaso inigualada Cirilo de Alejandría, que ha desenmascarado para siempre el fraude arriano y semiarriano. La *homoiosis* es una imagen externa, un modelo artificial y sólo "por de fuera" y engañosamente portador del ser del modelo que refleja (*thúrathen exeiconismós*). El Hijo no es proclamado en los libros santos imagen del Padre en este sentido externo y muerto. Para que una imagen sea perfecta y nos lleve a un conocimiento no de ciertos rasgos externos del modelo, sino de su misma íntima y sustancial realidad, habrá de ser semejante a él con plenitud, es decir, entitativamente. Así, sólo un hombre puede ser imagen perfecta respecto de otro, y un ángel respecto de un ángel. En tal caso será ὁμοίος κατὰ φύσιν. En este sentido se podría admitir la expresión del Hijo semejante al Padre, porque es υἱὸς κατὰ φύσιν (149).

Leoncio de Bizancio admite una cierta *homoiosis* dentro de la Trinidad, pero es puramente *homoiosis* de las Personas entre sí como Personas; en cuanto naturaleza, ninguna *homoiosis,* sino "una cosa", o *tautótes* contrapuesto a la *heterótes* y a la *homoiosis* (150). Igualmente contrapone San Juan

(149) PG 75, 676s.
(150) PG 86 (A), 1768.

Damasceno la unidad real de las divinas Personas a la mera similitud (151).

Si bien predomina el sentido de unidad formal, el fundamental en toda la cuestión con los herejes, no puede con todo dársele un valor exclusivo. Sobre él se puede construir cómodamente con los materiales de los Padres el edificio de la unidad estricta numérica. Es cierto que la concepción de la unidad de naturaleza creada sigue orientada a un realismo platónico, posición tradicional no superada, y que acaso tiene su expresión máxima en Teodoreto de Ciro, que en el ejemplo arriba citado sugería una excesiva paridad entre la unidad divina y humana (152).

Pero esta misma dirección realista proyecta sobre la realidad divina una unidad natural indivisible, numérica. San Máximo confesor ha recogido de propósito el tema suscitado por San Basilio, o su portavoz, Evagrio, sobre la idea de lo *común* y lo *propio* en Dios. Sin salir de la concepción realista, supera el giro peligroso de la paridad. Máximo parte del supuesto filosófico de que los individuos de una especie no se distinguen entre sí más que por las propiedades peculiares, hipostáticas, en lo que naturalmente no se incluye la misma sustancia; ésta es común y sólo aquellas características accidentales de la unidad propia, personal, indivisible, los separan y distinguen de los demás (153). La multiplicidad inducida por esos elementos idiomáticos hace con todo que tales individuos sean cosas separadas entre sí, a cada una de las cuales corresponde la denominación eminentemente singular y concreta, τὸ μοναδικόν, íntimamente ligado a lo καθ' ὑπόστασιν (154). Tantos cuantos individuos, o hipóstasis, tantas μονάς. En tal caso, la unidad fundamental de la naturaleza, que sigue siendo común y sólo como oscurecida o velada por estos elementos idiomáticos, no es cosa tangible, por decirlo así, y sólo por un esfuerzo mental puede descubrirla aún la razón (155). En cambio, en la divinidad coinciden ab-

---

(151) "Dije *tautóteta* y no *homoióteta*, porque no son tres semejantes entre sí, sino en todo una cosa": PG 94, 828.

(152) "Como allí dos hombres, así aquí Dios y Dios, Padre e Hijo, con sus propios nombres designando la identidad (*tautóteta*) de la naturaleza": PG 75, 1169 (A). "Pedro, Pablo y Santiago son una naturaleza": PG 83, 1167.

(153) PG 91, 552s.

(154) Ibíd.

(155) "Algo común y genérico, contemplable con sola la mente, distinto de los particulares divisos comprendidos bajo aquello": PG 90, 892 (D).

solutamente lo común y lo singular natural. Dada la ausencia de elementos idiomáticos divisores en Dios, lo mismo es sustancialmente la unidad y la trinidad (156). Sólo en Dios tiene realidad a plena luz aquella unidad (μονάς), *natural*, sustancial, que no pasa de *inteligible* en los individuos creados.

El peligro de paridad con la unidad de muchos y distintos hombres está superado. Si no hubiera en Dios sino esa unidad imperfecta de muchos hombres, ¿qué de nuevo y misterioso habría en su divina e incomparable esencia? (157). Máximo lleva la preocupación de los que por traducir la unidad y pluralidad divinas con esquemas filosóficos humanos ponen a las Personas tan distintas y separadas como varios hombres:

"Los triteítas, que separan (χωρίζοντες) el Hijo del Padre" (158).

Hay en el pasaje, sin duda, una alusión a la dirección filosófico-herética de Juan Filópono, que ponía las Personas como tres sustancias distintas, separadas (*ousiai merikai*), al modo de hombres (159). San Juan Damasceno, conocedor y sistematizador de todo el pensamiento patrístico oriental, señala un decisivo avance en la misma línea de esfuerzo por superar la paridad de las dos unidades:

"En las cosas hetero-hipóstatas y diferentes en el número, definieron (los Padres) la peculiaridad de la propia hipóstasis por el conjunto de los accidentes (*sumplokê tôn sumbebekóton*), si bien tienen la existencia ("*úparxis*") indivisa y para sí, como los individuos Pedro y Pablo, porque uno es éste y otro aquél" (160).

"En las creaturas la distinción personal (hipostática) está en la cosa, pero la comunidad, la juntura y la unidad sólo es contemplable con la razón y el discurso. De Pedro y Pablo separados, sólo con el pensamiento entendemos que son de la misma naturaleza y tienen una naturaleza común...; la naturaleza común es sólo contemplable con la razón. Cada hipóstasis es peculiar e indivisa; tienen muchas cosas que las separan: circunstancias de lugar, tiempo, pensar, ideas, fuerza, forma, figura, hábito... y todos los demás caracteres idiomáticos, y primero de todo, el no estar una en otra, sino separadas. De ahí que se dice dos hombres y tres y muchos. Pero en la Trinidad, de modo totalmente diverso. Porque allí (en Dios) lo *común* es también uno en la cosa" (161).

---

(156) ἡ αὐτὴ μονὰς καὶ Τριάς· ὅλη μονὰς ἡ αὐτὴ, καὶ ὅλη Τριὰς ἡ αὐτή. "Un Dios, porque una divinidad... unidad singular, impartida e indivisible". Ibíd., 1124s.

(157) Ibíd., 993 (A).

(158) Ibíd.

(159) PG 94, 744s.

(160) Ibíd., 624 (A).

(161) Ibíd., 828 (C).

"Las cosas se numeran en tanto en cuanto se distinguen. Pedro y Pablo, en la razón en que están unidos, no se numeran. No se pueden decir dos naturalezas, porque en la razón de la sustancia están unificadas; se dirán sólo dos hipóstasis" (162).

En estos pasajes, de incalculable interés para el desarrollo histórico de los conceptos filosóficos, se advierte una pugna interna entre la concepción realista, aún viva, y la tendencia a superar el equívoco filosófico de la unidad de naturaleza "in re", o sólo "in mente". Junto a la discriminación accidental aparece el elemento de relieve sustancial de la no inexistencia de un individuo en otro. La unidad en la naturaleza es sólo asequible al entendimiento. No obstante, el recurso a esta facultad racional no es decisivo para disipar toda sombra de realismo exagerado; precisamente en esta concepción se asigna a la facultad noética el poder de *descubrir* esas *realidades* de orden inteligible, veladas por la materia en el mundo sensible de las cosas.

3. *Bases de solución. Clave de unidad y pluralidad.*—El esquema de solución al problema típicamente trinitario tampoco ha sufrido retoques, si bien se observa en este período alguna mayor holgura en la armonización de tendencias un tanto más definidas en épocas anteriores. Sobre la base de la interpretación del "Homoúsios", se comprende que la clave de unidad en Dios gire en torno a la unidad e identidad de naturaleza:

"*Una divinidad en tres hipóstasis*" (163).
"Por "unum" entendemos la identidad de la sustancia" (164).
"Las Personas divinas son una cosa respecto de la naturaleza; por razón de que hay en ellas una única sustancia (subsistencia-*úparxis*) hablamos de identidad" (165).
"En una naturaleza de deidad la Trinidad Santa" (166).
"La unidad va unida a la razón de la sustancia" (167).
"Un Dios, porque es una deidad que es "Monás" impartida (*amerés*) (168).
"Cuando pensamos en la divinidad..., monarquía, identidad de sustancia, nos aparece lo uno". "Una naturaleza, una deidad en tres hipóstasis" (169).

Intimamente unida a la idea de la naturaleza y esencia

(162) Ibíd., 1013 (A).
(163) San Cirilo: PG 76, 240.
(164) San Cirilo: PG 75, 24s.
(165) Leoncio de Bizancio: PG 86 (A), 1768 (C).
(166) Procopio de Gaza: PG 87 (B), 1936 (B).
(167) San Máximo Conf.: PG 90, 893.
(168) San Máximo Conf.: Ibíd., 1124 (D).
(169) San Juan Damasceno: PG 94, 829; PG 95, 9; PG 94, 777.

como principio de unidad va la unidad de operación, y en general, de todo lo que se refiere a actividad o principio de ella: voluntad, potencia, acción, y más en general, cualquier atributo divino: sabiduría, bondad... Es un tema que ha surgido desde los primeros pasos de las contiendas trinitarias y tiene amplia resonancia en el período que estudiamos. La unidad de actividad va unida a la de la divinidad (170).

La idea de la fontalidad del Padre como principio de unidad encuentra eco en algunos Padres orientales de este período; explicable por el carácter de síntesis de todo el pensamiento anterior que le define, y que de un modo saliente brilla en San Juan Damasceno. Las comparaciones del sol y su rayo, del rey y su imagen, se orientan alguna vez en esta dirección:

"Cuando el sol dice: "No hay otra luz fuera de mí", no excluye a su propio rayo" (171).

"Cuando veo el respecto mutuo (entre las Personas) veo al Padre ser el sol superesencial (*uperúsios*), fuente de bondad, abismo de la sustancia, del Verbo, de la luz, de la divinidad... El Padre, fuente y principio (*aitía*) del Hijo y del Espíritu Santo... Sólo originante el Padre" (172).

"Un Dios, porque Dios y sus virtudes, el Verbo y el Espíritu Santo son un solo Dios. Pues el Verbo y el Espíritu Santo son virtudes del Padre. Virtudes subsistentes que a él se refieren como a principio" (173).

No es raro el pasaje en que se mezclan en un contexto los dos elementos unitarios tradicionales:

"Una naturaleza en tres hipóstasis y hacia lo uno (*pròs én*), los que han procedido de él tienen su reversión. *Por ello un* Dios estas tres cosas (*tà tría*) (174).

La doctrina precedente desemboca en una posición coincidente con la tradición capadocia en lo que respecta al principio discriminativo, que dentro de la unidad sustancial nu-

(170) "Aquellas cosas que tienen igual noción, potencia y voluntad, tienen una misma naturaleza". Teodoreto de Ciro: PG 75, 1147; "Un Dios, porque una deidad, una esencia, una operación, una potencia". San Máximo: PG 90, 1124; "Una voluntad, una acción, una virtud y potencia y dominación, una deidad". San Juan Damasc.: PG 95, 9; "Una voluntad, una sabiduría en el Padre y el Hijo" (el mismo): PG 94, 77.

(171) San Cirilo: PG 75, 181. 421.

(172) San Juan Damasc.: PG 94, 848 (C)s.

(173) San Juan Damasc.: PG 95, 40 (B).

(174) San Juan Damasc.: Ibíd., 225 (B).

mérica sin resquicios deja aún margen para una pluralidad hipostática real, aunque "sui generis". Constantemente se apela a las *relaciones* basadas en los orígenes.

San Cirilo recoge la idea capadocia de que los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo no son designativos de naturaleza, sino nombres relativos (175), concepto que fija con más precisión y vigor dialéctico San Juan Damasceno:

"Las cuales denominaciones Padre, Hijo y Espíritu Santo no son significativas de sustancia, sino de la relación "ad invicem" (*schéseos pròs állela*) (176).

Estos caracteres relativos, que implican los orígenes y procesiones divinas, es lo único que define los rasgos idiomáticos de las hipóstasis, que tan bien contrapuso San Máximo a lo tocante a la esencia (177). Según el Damasceno:

"El Hijo..., fuera de la propiedad del ingénito, es en todo como el Padre" (178), y él mismo más explícito:

"En las solas propiedades de la paternidad, filiación y procesión, y en lo que atañe a lo originante y a lo originado y a la perfección de la hipóstasis, entendemos la distinción" (179).

"En las solas propiedades...; es decir, que el Padre sea sin principio originante, el Hijo de un principio tal..." (180).

"La distinción se concreta a *lo* (en esta forma neutra, abstracta y sustantivante, aquí hipostatizante) Padre, y *lo* Hijo, y *lo* Espíritu Santo, y lo imprincipiado y lo principiado, y lo ingénito y lo génito, y lo procedente" (181).

Estos caracteres relativos hipostáticos, vinculados a los orígenes, llevan consigo, dudosamente como nota añadida, más probablemente como cifra de todo el conjunto idiomático largamente explanado, el nuevo concepto ya apuntado en el período niceno y ahora más de propósito desenvuelto, del *modo de existencia* (*trópos upárxeos*). San Máximo le ha dedicado especial atención, hasta cifrar en él todo lo que nuestro concepto contradistingue o contrapone a la unidad divina como base de pluralidad (182). San Juan Damasceno

(175) PG 75, 868.
(176) PG 94, 837 (C)..
(177) PG 91, 552s.
(178) PG 94, 816.
(179) Ibíd.
(180) Ibíd., 1000.
(181) Ibíd., 837 (C).
(182) "Trinidad y Unidad; ésta, por la razón de la sustancia; aquélla, por el modo según la existencia (*tô kath'úparxin trópo*)": PG 90, 893.

es acaso más explícito (183). Que no sea este modo de existencia algo perteneciente o coincidente formalmente con la sustancia o la esencia divina, sino, como hemos indicado, un como concepto-cifra de los mismos caracteres idiomáticos relativos, lo corroboran estas palabras del Damasceno, ya en parte citadas antes:

"Las cuales cosas (Padre, Hijo...) no son designativas de sustancia, sino de la relación "ad invicem" y del "modo de existencia" (184).

donde claramente se contrapone este modo de existencia a la sustancia.

Por lo que toca a los símiles tradicionales, se advierten ligeros retoques en su aplicación. La nota destacada en ellos es preferentemente la coeternidad y coinexistencia de las tres divinas Personas y también la counidad de acción:

"El Hijo, no de otro modo que la luz con el fuego del que aquélla sale..., pero hay esta diferencia: que el resplandor no tiene una hipóstasis distinta del fuego, es sólo una cualidad del fuego. El Hijo, en cambio, tiene su hipóstasis propia, aunque inseparado" (185).

El símil de los tres soles compenetrados, coincidentes en una única luz, un único movimiento, con un cierto trilúcido esplendor (186), servirá para poner de relieve la no separación de sér y de operación (187). Aparece acaso más desenvuelto otro punto de comparación ya antiguo: la generación intelectual del verbo mental humano. Con él se destaca lo inmaterial de la procedencia y generación en Dios, que elimina toda idea de escisión, y juntamente la intimidad y la coinexistencia (188). Más concreta y expresivamente ve el mismo San Cirilo un término de comparación en una ciencia o arte determinado que habitualmente está como procediendo y persistiendo sin apartamiento del principio de que procede (189).

---

(183) "Según lo principiador y lo principiado, y la perfección de la hipóstasis o *el modo de la existencia*, entendemos la diferencia": PG 94, 828.

(184) Ibíd., 837.

(185) Ibíd., 816 (B).

(186) PG 95, 28.

(187) "serán no tres movimientos símiles, sino uno y solo movimiento": Ibíd., 425.

(188) "La generación del Hijo es al modo de la cogitación, porque también la mente decimos que engendra sus pensamientos": PG 75. 76 (AB).

(189) "No se separa el Hijo, como no se separa de la mente del sabio el arte mecánica o geométrica": Ibíd., 80 (CD).

En San Juan Damasceno sorprendemos parecido giro en un símil trinitario sacado de la misma contextura plurivirtual del hombre hecho a la imagen de Dios, pasaje que nos parece un eco de los esquemas trinitarios humanos occidentales, agustinianos:

"Pues el hombre y su verbo y su espíritu no son tres hombres, sino un hombre" (190).

No hemos hecho ninguna alusión al modo particular, dirección aparte que representa el autor del "corpus dionysiacum", de estructura más intuitiva que analítica, y que será por tanto difícil reducir a contornos definidos. El tema trinitario vive en él a la luz de una concepción original de una unidad obligadamente trascendente y recapitulante, cuyo aspecto dinámico se destaca con derivaciones hasta la zona de lo creado (191), y todo trascendido por el recurso a la inefabilidad y superestructura de la naturaleza divina, para la que resulta inadecuada toda explicación y todo ejemplo humano (192).

B) *Grupo occidental*

En Occidente pervive la contienda arriana, en sus dos direcciones fundamentales, política y dogmática, durante largos siglos, si bien no está representada en documentos literarios del relieve histórico de los del período culminante postniceno.

Dentro de la conformidad con los Padres orientales en todos los aspectos de fondo (no hay que olvidar que la corriente occidental sigue fielmente el cauce abierto por San Hilario), hemos de señalar ya en el comienzo un punto de divergencia de cierta trascendencia histórica, aunque de carácter extrínseco, en la terminología trinitaria. San Jerónimo, conocedor como pocos del fondo literario de la antigüedad pagana, chocó con las fórmulas trinitarias de los griegos, y por su influencia en San Agustín fué la causa original de una confusión de ideas en este punto, de la que aún se perciben ecos en los tiempos medievales. Para San Jerónimo la palabra *upóstasis*, en la acepción más pura de la literatura profana, no tiene otra significación que *ousia* (193). Aplicarla a las Personas

(190) PG 95, 225 (B).
(191) PG 3, 980.
(192) Ibíd., 644.
(193) PL 22, 377.

divinas equivaldría a poner tres sustancias o tres naturalezas. Esto es una terminología arriana. San Jerónimo se resiste a este modo de hablar, que parece poner en Dios *tres cosas*, es decir, *hipóstasis*, es decir, *ousías*, es decir, *naturalezas* (194). Dócil a la enseñanza eclesiástica, y concediendo que bajo nombres diversos aun impropios se puede entender lo mismo, expone al Papa San Dámaso su deseo de que se destierre la expresión: *tres hipóstasis* (195). Sin duda San Jerónimo no sintió, como los Padres griegos, la necesidad de evitar el equívoco del *prósopon*, que sugería la idea de un personaje ficticio de comedia, algo no real, sino apariencia, por lo que inspiró tan serias reservas a los nicenos, y de ahí la necesidad de acogerse contra el escollo sabeliano a una expresión que, peligrando a su vez de escisionista, salvaba claramente la realidad de las Personas, centro del misterio trinitario. El escollo arriano se precavía suficientemente con el *homoúsios*, y de este modo la fórmula *tres hipóstasis*, pese a cierta admisible degradación o evolución etimológica, había venido el uso a adaptarla con gran acierto a las exigencias del dogma. Se salvaba la realidad de las Personas sin comprometer la unidad de la naturaleza. Hasta los tiempos de San Anselmo flotará acá y allá esta indecisión, por no haber alcanzado el término *hipóstasis* el grado de evolución que tuvo entre los griegos, bien explicable por el uso dentro de una lengua viva.

En lo que no hubo discrepancia fué en el uso constante y brioso del término ὁμοούσιος, aclimatado en Occidente y convertido en banderín de lucha contra los arrianos y semiarrianos. La traducción latina es *unius* o *eiusdem substantiae*. Contra la tendencia arriana a encastillarse en locuciones que por su sentido más abstracto encubrían mejor el equívoco, como: *unitas in divinitate, potentia, voluntate*, incluso *natura*, los católicos abordan resueltamente el problema y se afirman en el término *substantia* (*ousía*) (196); el *homoúsios* encarnaba en su concisa expresión los dos elementos del dogma, la distinción de Personas y la unidad de naturaleza (197).

La interpretación del *homoúsios* sigue los lineamentos de

---

(194) "Quisquis tria esse, hoc est, tres esse hypostases (id est *ousias* —dudoso—) dicit, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere". Ibíd., 356s.

(195) "Taceantur, si placet, tres hypostases, et una teneatur". Ibíd.

(196) PL 20, 34 (B).

(197) "Verbo eo (ὁμο) et personarum distinctio et naturae unitas significatur". San Ambrosio: PL 16, 614 (B).

los Padres griegos y de San Hilario, aunque encontramos en los Padres latinos matices originales de interés. Esta unidad sustancial o consustancial, concretada preferentemente en el Verbo, eje de la controversia, se entiende primariamente en sentido opuesto a los arrianos, es decir, como igualdad plena de perfección de esencia, atributos, igualdad formal, más que en el sentido de unidad numérica, cuestión generalmente tocada aparte y sólo como derivada del tema central. El *unius substantiae* o *eiusdem substantiae* va siempre contrapuesto a la inferioridad y subordinación arriana (198).

Este lenguaje constante desconcertará al moderno investigador que se afana por encontrar una fórmula de la *unitas substantiae*, traducción del ὁμοούσιος, en el sentido expreso y exclusivo de una unidad numérica. Aun los paladines más irrefragables de una tal unidad numérica sustancial, como, por ejemplo, San Agustín, cuando descienden al terreno de la controversia arriana, siguen el cauce común (199).

Sin embargo, no sería exacto limitar la significación del *homoúsios* pura y simplemente a una identidad formal contra la diversidad arriana. El *homoúsios* ha venido en Occidente, desde Hilario, íntimamente unido a la noción de la *nativitas* como fundamento de la consustancialidad. Esta *nativitas*, cierto, ha sido muchas veces explotada para deducir simplemente el sentido de identidad formal; ejemplo, el pasaje agustiniano antes citado; pero ya San Hilario descubrió en la *nativitas* algo más que un argumento de igualdad de naturaleza. Sobre ella fundó una teoría de relaciones especiales de *intimidad* entre padre e hijo. Apuntaba también a una *perfecta nativitas*, exclusiva en la divinidad, en la que se disipan los caracteres groseros de emanación y transfusión de sustancias de las generaciones creadas (200). La doctrina aquí esbozada adquiere plenitud de desarrollo en San Fulgencio de Ruspe, que perfila de un modo original y definitivo la virtualidad semántica del *homoúsios*, con inequívocas perspectivas hacia la unidad numérica. No basta, según él, tener la misma naturaleza, como dos hombres, para llenar el concepto de *homoúsios*. En el caso de dos hombres hijos de padres distintos no se puede hablar de unidad de sustancia;

(198) Gregorio de Elvira: PL 20, 42 (C); 35 (A); Presbítero Faustino: PL 13, 79 (C), 80 (A); Febadio: PL 20, 18 (B); Vigilio de Tapso: PL 62, 168.

(199) "Aequalem genuit. Ac per hoc unius eiusdemque substantiae quandoquidem homo... quia... gignit aequalem, eiusdem substantiae gignit filium": PL 42, 780.

(200) PL 10, 226 (A). Cf. supra, nota 101.

tal unidad sólo compete a cada hijo con su padre, porque sólo con él tiene la naturaleza *común* (201). Aun suponiendo dos ingénitos, tampoco serían *unius substantiae* (202). Se requiere, pues, según Fulgencio, un elemento ulterior entrañado en la misma *nativitas*. Este elemento nuevo se caracteriza por la *intimidad*, como contacto de los dos términos, de los que uno atrae e interna al otro dentro de sí. La acción generadora, que no es en Dios un hecho que pasa, como en lo creado, sino ley del invariable ser de las Personas, es un lazo que actualmente mantiene al Hijo unido con el Padre; y la generación y la *nativitas* se sostienen y como que subsisten en una misma naturaleza (203).

Que esta identidad formal, asentada contra los arrianos y significada primariamente por el término *homoúsios*, no sea óbice para una auténtica identidad numérica lo corrobora el recurso al clásico argumento-retorsión, de que sólo en la diversidad propugnada por los arrianos se introduce una pluralidad de sustancias divinas. Los ejemplos abundan (204). Para Gregorio de Elvira la multiplicación, el número, no viene sino de la escisión y de la diversidad (205). Vigilio de Tapso cree ver la raíz de la *inaequalitas* arriana en una exagerada interpretación de la distinción de las Personas (206). Nueva prueba de lo unidos que van en la mente patrística los conceptos de distinción numérica y el de diversidad. Esto es tan claro, que el escollo que sigue siendo temido por ellos más que la pluralidad es el cerrado unitarismo sabeliano; y por ello previenen tal sentido en su interpretación del *homoúsios*, insistiendo en la realidad y distinción de las Personas (207).

Esta especial concepción de la unidad se pone de manifiesto en el tema obligado, fascinador, al que rara vez se han sustraído los Padres, del parangón con la unidad de naturaleza de los individuos creados. A pesar de una primera impresión de zozobra, viene a ser en definitiva esta comparación, como ocurría en los Padres griegos, francamente favo-

(201) PL, 65, 206 (D).

(202) Ibíd., 214s.

(203) "In una eademque natura unus generet alterque nascatur"; "In eadem generatione, Patre gignente gignitur Filius". Ibíd., 412 (A).

(204) Faustino: PL 13, 44 (D). 42 (C); Greg. de Elv.: PL 20, 43 (C); 35 (A).

(205) PL. 20, 43 (D)s.

(206) "In tantum non est una persona sed tres distinctae, ut Arius eos *inaequales* et natura dicat esse *diversos*": PL 62, 235 (B).

(207) Faustino: PL 13, 79 (C); Greg. de Elv.: PL 20, 32 (BC). 33 (A); Vigilio de T.: PL 62, 227 (D).

rable a la unidad numérica de la naturaleza divina. La concepción filosófica de la unidad creada persiste en la dirección realista, que se complace en dejar en la penumbra todos los factores accidentales diversificativos que unidos a la sustancia multiplican los individuos, para mirar a la naturaleza común en su unidad. San Ambrosio ha reaccionado de un modo original ante la objeción contra el *homoúsios,* que visto al trasluz de una identidad natural creada empujaría al politeísmo (208).

En la discusión sigue San Ambrosio fundamentalmente las huellas de los Capadocios. La naturaleza creada, por ejemplo, la humana, efectivamente es una, y *según ella* se pueden decir muchos hombres *unius substantiae, unus homo*; la multiplicación de individuos arranca de la diversidad accidental. Esta diversidad le merece tanta atención a Ambrosio, que en definitiva la locución *unus homo* es impropia y sólo en algún modo se puede rectamente entender. Sobre esta base, no teme ya enfrentar con la realidad divina este inadecuado tipo de unidad. La disparidad es manifiesta. En las divinas Personas no hay ninguna *diversidad* que turbe la unidad individua de la sustancia; ni tampoco número, consiguientemente (209). Entre los hombres, salvo la naturaleza común, puede haber alguna conveniencia *parcial,* unión por la caridad, devoción, dentro de las otras diferencias; en las divinas Personas, una *total* y general unidad, que abarca todo en la divinidad (210). El argumento, pues, vuelve contra los arrianos. Ellos son los que inducen pluralidad de dioses con la diversidad de grados (211).

Parecida dirección sigue San Fulgencio de Ruspe, que precisando la diferencia entre la consustancialidad creada y la de las Personas divinas señala como clave de divergencia la separabilidad de individuos. Los individuos creados *etsi sint consubstantiales* son con todo *ab invicem separabiles* (212). En definitiva, a pesar de la unidad de naturaleza, no se jus-

---

(208) "Qui unius substantiae sunt, non unus Deus, sed duo dii videntur, esse, sicut duo homines aut duae oves pluresve dicuntur": PL 16, 657 (C).

(209) Ibíd., 799 (B).

(210) Ibíd., 658 (C).

(211) "Neque ut Arius plures credendo et dissimilis potestatis, plures deos faciamus": Ibíd., 530 (B).

(212) "Non sic est... una natura Patris et Filii et Spiritus Sancti... sicut humana natura trium quorumlibet hominum, quorum sic est una natura, ut eorum tamen et animae separentur et corpora": PL 65, 396 (CD).

tifica la expresión *un hombre* o *un ángel,* aplicada a todos los individuos (213).

El contexto total muestra bastante claramente que Fulgencio no se detiene en una simple inseparabilidad, como argumento de unidad numérica de naturaleza en las divinas Personas, ni en la separación *de facto* de los seres creados como razón íntima de la pluralidad. Ya es significativa a este respecto una separabilidad *de iure,* que según él radica en la esencia de todos los seres creados (214).

Evidentemente, Fulgencio va superando el plano de una mera inseparabilidad, dato aún extrínseco para una unidad sustancial. Sobre la separación local (215) hay algo todavía más íntimo que impide a los individuos humanos ser con toda propiedad una sustancia o una naturaleza; esto es, el no ser *común* la carne o el alma de uno a los otros (216).

Esta comunidad, imposible de encontrar en el ámbito creado, es la que caracteriza el modo propio de la unidad sustancial en Dios. Una cierta inseparabilidad fundamental no ya local, ni tan sólo de cooperación activa, sino en el mismo orden del ser (217).

Estas ligeras reflexiones, al par que esclarecen el concepto genuino de consustancial formal y numérica, logrado con las expresiones más aptas que encontraban los Padres dentro de sus peculiares concepciones filosóficas, nos orientan suficientemente sobre la línea en que ponían el centro de la unidad divina, armonizado con la pluralidad de las Personas. Para ellos, como para los orientales, el *centro* y clave de *unidad* es la *esencia,* la naturaleza. Esta naturaleza común es la que reúne las Personas en la síntesis de la única divina sustancia. Tan igual en el Padre como en el Hijo, porque el Hijo no es sino *totus de todo, integer de integro* (218).

---

(213) "Nec unus angelus nec unus homo dici potest illa vel angelicarum vel humanarum pluralitas personarum, quia... tres illae personae vel angelorum vel hominum separari possunt, ideo ipsae tres personae non recipiunt simul *unum naturae singulare vocabulum,* sed vel tres angeli vel tres homines sine dubio nominantur". Ibíd., 397 (CD).

(214) "Ideo... plurale, quia omnes creaturas separabiles esse ipsa *qualitas* naturalis ostendit". Ibíd., 398 (C).

(215) "Qui sicut distinguuntur modo et quantitate uniuscuiusque corporis, necesse est ita discernantur et locis". Ibíd., 514 (D).

(216) "Cumque sit... in tribus hominibus unitas naturalis, nullius tamen est cum duobus caro animave communis". Ibíd., 396 (CD).

(217) "Inseparabiles in eo quod *sunt* et in eo quod faciunt". Ibídem, 404 (C).

(218) Gregorio de Elvira: PL 20, 44 (A).

Esta unidad de sustancia es la que hace la unidad de Dios (219).

Unidad de naturaleza que adquiere nueva luz en la unidad concomitante de todos los atributos esenciales enlazados en la simplicidad del sér divino; motivo especialmente desarrollado en Occidente y unido estrechamente a la corriente agustiniana. La fontalidad del Padre como clave de unidad la encontramos alguna que otra vez, como eco de las primeras controversias trinitarias (220).

Vigilio de Tapso saca de relieve con una penetración notable el carácter opuesto de las *relaciones* de origen que ligan entre sí las divinas Personas, dando lugar a una distinción y *número* (221).

En las palabras de Vigilio, de tono propiamente afirmativo, *haberi potest,* claramente se advierte un sentido exclusivo en esta aplicación concreta a Dios, de donde tan laboriosamente se han retirado todos los otros fundamentos de distinción y pluralidad que se dan en las cosas creadas. San Ambrosio insiste en que el único punto de distinción que opone entre sí a las divinas Personas es el lazo inefable de los orígenes (222).

Ello establece la relación que hace que sean *alius Filius, alius Spiritus Sanctus* (223).

San Fulgencio ha señalado con frase lapidaria la virtualidad del vocablo relativo en que brilla la doble faceta del *esse in* y del *esse ad* (224).

---

(219) "Patrem et Filium unius substantiae, *unde* uterque *unus* Deus". Ibíd.

(220) "Duos deos dicere non possumus... non quod Filius Dei Deus non sit..., sed quia non aliunde quam *de ipso uno Patre* Dei Filium novimus, perinde unum Deum dicimus". Ibíd., 33 (A). La misma dirección en el pasaje antes citado "totus de toto, integer de integro", y en el paralelo: "Est et Filius... tantus quantus est et Pater, sed non aliunde quam de Patre... lumen de lumine". Ibíd., 43 (B).

(221) "Ubi peculiare aliquid et quod in aliud non reciprocat inest, ibi et pluralitas et distinctio haberi potest. Quia ergo Pater proprie dicitur... nec potest Pater Filius nec Filius Pater nec Spiritus Sanctus aut Pater aut Filius intelligi, rectissime secundum distinctionem personarum tres nominantur qui secundum naturae unionem numerari non poterunt". PL 62, 235 (B).

(222) "Inter Patrem et Filium generationis expressa distinctio est, ut ex Deo Deus, ex manente manens, plenus e pleno": PL 16, 532.

(223) Ibíd., 736 (B).

(224) "Sic quaelibet persona dicitur *in se* ut non *ad se* dicatur": PL 65 399 (B).

Parecidas consideraciones se podrían hacer sobre el Pseudo-Vigilio (225) y el Obispo de Verona Zenón (226).

C) *Modalidad agustiniana.*

Se ha acentuado acaso en demasía el viraje que supone San Agustín respecto de los Padres griegos en la doctrina trinitaria. Por lo que afecta más de cerca al punto delimitado de nuestro estudio, vayan estas escuetas observaciones. Desde San Atanasio y San Hilario, es decir, desde los comienzos de la controversia arriana, tanto en Oriente como en Occidente, las páginas anteriores han podido registrar el hecho de que es universal el recurso a la esencia divina como *centro de unidad* que reduzca las Personas a la unidad de Dios. El recurso a la fontalidad del Padre, motivo favorito en las primeras controversias trinitarias pre-arrianas, pierde progresivamente relieve hasta ocupar un puesto francamente secundario. Este motivo de la unidad de la esencia como centro de gravedad de toda la doctrina se armoniza con otra dirección general de todo el período patrístico, de arrancar como de punto de partida en toda la especulación trinitaria del dato revelado de la realidad de las Personas inconfusas. Este modo de situarse en los umbrales del problema trinitario no es una peculiaridad del Oriente, sino actitud universal mantenida desde el principio del cristianismo y confirmada con nueva adhesión a la fe desde la reacción antisabeliana. San Agustín no es una excepción en esta actitud. Lo prueban sus tratados de controversia (227), redactados con menos vuelos de construcción sistemática, y por ello acaso más fiel reflejo del sentido agustiniano en su espontaneidad. Algunos ejemplos nos han podido indicar que San Agustín en este ambiente ha vivido el tema trinitario dentro del cauce tradicional. Lo propio de San Agustín es haberse *además* despegado del terreno de la controversia para construir de nueva planta un edificio doctrinal trinitario, con solidez y cohesión independiente. En este esfuerzo que significan los quince libros *De Trinitate,* Agustín ha organizado los materiales de la tradi-

(225) Cf. *De Trinitate*: PL 62, 237s.
(226) Cf. PL 11, 396s.
(227) "*Contra sermonem Arianorum liber unus*": PL 42, 677-708. "*Sancti Aug. collatio cum Maximino Arianorum Episcopo*": PL 42, 709-742. "*Contra Maximinum haereticum Arianorum Episcopum libri duo*": PL 42, 743-814.

ción con arreglo a un plan sistemático y personal. Se pueden distinguir en el *De Trinitate* dos secciones bien definidas, que corresponden sensiblemente a las dos mitades. En la primera se encauzan todos los motivos tradicionales alrededor del misterio trinitario, su sentido y explicación. Concebido el trabajo en un marco predominantemente de especulación teórica, resaltan en primer plano los temas de la *unidad* y *simplicidad* divinas, ocupando el puesto de primacía que les corresponde en un tratado sistemático sobre la divinidad. Siguen las relaciones personales divinas, única fuente de distinción y número. Temas antiguos en los que San Agustín aporta como mérito nuevo una exposición penetrante, luminosa y profunda y un ropaje científico hasta con el tecnicismo de la escuela. El libro V es un tratado filosófico en que se maneja todo el esquema categorial aristotélico, para demostrarlo desorbitado por la realidad divina. Aparte las vacilaciones en que le enreda la cuestión de la terminología, herencia de San Jerónimo, no encontramos en el fondo un tema de importancia que no sea reflejo de la tradición trinitaria postnicena. Pero salvadas las escabrosidades de este previo análisis de precisión alrededor del torturante *quid tres*, que llena la primera mitad del *De Trinitate*, se abren a San Agustín nuevos horizontes, por donde vendrá en la segunda mitad a darnos lo que a nuestro juicio es lo más personal suyo. Dejada atrás la especulación seca, matemática, conducida con maestría a lo largo de los ocho primeros libros, en el cuadro, podríamos decir, de una concepción estática de la Trinidad se adentra ahora en una consideración más bien dinámica del ser de Dios. No busca ya tanto *razonar* el misterio cuanto entrar en la *contemplación* de la misma intimidad de Dios, y para ello fija su mirada en lo más secreto de la divinidad: su vida. Si la primera parte se puede decir principalmente compuesta de cara a la razón, la segunda se perfila como una intuición de cara al mismo misterio. A la luz de este cambio de perspectiva se ilumina toda su teoría del *símil* psicológico humano. Partiendo del tríptico del amor, centella que iluminaba ya el final del libro VIII con una trinidad de la caridad: *amans et quod amatur et amor* (228), sube a una consideración más general de la vida consciente y volitiva del hombre, *mens, notitia et amor*, en el libro IX, para descender en el X a una expresión más concreta en los tres principios superiores del vivir espiritual: *memoria, intellectus, vo-*

(228) PL 42, 960.

luntas, y extender después en los libros XI y XII, con una generosa ampliación, los vestigios trinitarios a otros terrenos inferiores aun fuera del sér humano.

Sin ser estos símiles directamente una solución al conflicto de razón, ofrecen una base humana de inapreciable valor para acercarse a la inteligencia del misterio y formarán la armazón de las construcciones sistemáticas del medioevo.

APENDICE

Al final de nuestro rápido recorrido por las figuras más representativas del período patrístico tenemos la impresión de que dentro de una riqueza de matices imposible de recoger en visión tan esquemática, la marcha de la especulación en torno al problema de la unidad y trinidad divinas ha descrito una trayectoria bastante simple y uniforme en sus líneas fundamentales. El primer choque con la desviación herética sabeliana representa acaso el punto de mayor crisis en la reacción especulativa ortodoxa. La verdad de fe de la distinción personal empujó a una valoración excesiva de la fontalidad del Padre como centro de la divinidad y base de explicación racional de la unidad de la sustancia divina. En la contienda arriana se ha superado este escollo con la obligada atención a la base dogmática de la absoluta paridad de perfección divina del Hijo y del Espíritu Santo con respecto al Padre. Sólo el Padre es fuente y principio; pero tal, que comunica a las otras dos Personas *tota quanta* la perfección divina que él es.

En el razonamiento polémico y exegético se ha podido destacar como un centro de gravedad de decisiva trascendencia una concepción filosófica más o menos refleja, que ha servido frecuentemente de base humana para encauzar las exposiciones dogmáticas y las explicaciones teológicas de los Padres: la idea de la unidad de naturaleza específica. Acaso sea este el aspecto filosófico de más relieve que han esclarecido estas páginas. Una dirección realista, herencia científica en algunos Santos Padres familiarizados con las escuelas filosóficas de la época, simple reflejo en otros de una tradición doctrinal científica y un poco quizá en todos del fondo de ingenuidad que late en esta concepción realista, que empujó a Platón hacia los extremismos filosófico-poéticos de su construcción idealista. El equívoco de la unidad o identidad de naturaleza en que confunden sus contornos la unidad abstracta y la unidad real puede afirmarse que no ha sido superado con

plenitud por los Padres, no obstante ciertos decididos conatos, sobre todo en el período posterior, que han sido notados. Junto a esta concepción filosófica, ha podido quedar claro que los complementos doctrinales de los Padres dejaban a salvo la verdad dogmática, que más bien se beneficiaba, a título de esclarecimiento metódico, de esta insuficiencia filosófica en la aplicación al caso tan diferenciado de la naturaleza divina. Más aún, a base de ella se han podido recoger todos los elementos suficientes para esbozar un sistema doctrinal en que tengan expresión científica los dos polos del misterio: la unidad sustancial, no obstante la distinción, y la real distinción y número, que no compromete aquella unidad (229).

Esta explotación de aquella idea de la unidad de naturaleza y la utilización de los símiles imaginativos hasta el desarrollo exuberante de los paralelismos psicológicos agustinianos pueden cifrar la aportación más interesante de la razón al esclarecimiento del misterio trinitario.

Por vía de apéndice, será oportuno notar que estas líneas racionales han pervivido inalteradas en la tradición, que recorre los oscuros terrenos históricos desde el fin de la era pa-

---

(229) Petavio, en sus tratados histórico-dogmáticos (véase *De Trinitate*, l. 4, c. 7-8), sugiere que la mente patrística giraba alrededor de una recta concepción de la unidad de naturaleza común, de modo que las notas diferenciales individuantes, accidentales, no fueron entendidas como *constitutivas*, sino sólo como *manifestativas* de la naturaleza individua. Parece querer confirmarlo con la interpretación de Filópono (véase PETAVIO, t. 3, p. 92-93). Ahora bien, resulta flojo el testimonio de Filópono como intérprete de la mente patrística, pues precisamente es considerado por los Padres posteriores como disidente del cauce común, no sólo naturalmente en su sentencia triteísta, sino en todo el conjunto de su concepción filosófico-teológica. (Cf. S. JUAN DAMASCENO: PG 94, 744s.) En todo el contexto de la doctrina patrística, en la que van tan enlazadas la concepción filosófica y la teológica, aunque aquélla sólo sea un peldaño, la posición de Filópono (que es la que principalmente aduce Petavio para fundamentar su interpretación—"Quod ad veterum sententiam illustrandam et cum rei veritate conciliandam multum valet"—) más bien resulta a nuestro juicio un argumento sólido en favor de la interpretación opuesta. Cierto, no queremos caer en la ingenuidad de atribuir a los Padres una profesión de realismo doctrinal en el sentido craso de admitir la existencia del universal *in re*, ni separado al modo platónico, ni inherente en los individuos como una totalidad indivisa y una en sujetos divisos. Esta desembocadura *lógica* del realismo filosófico no se podrá mostrar explicitada en los Padres y está en pugna con su sentido humano y cristiano de la independencia de los individuos humanos en sus caracteres idiomáticos y sustanciales, cada uno incomunicablemente ligado a su vida, alma y suerte futura; conceptos netamente definidos en otros contextos doctrinales. Nuestra conclusión en esta interpretación histórica la cifraríamos en una *orientación* al realismo platónico, en el sentido de una

trística hasta el nacer de la especulación escolástica medieval.

En San Isidoro, último broche patrístico en Occidente, percibimos el eco de la teoría esgrimida contra los arrianos, de que la *igualdad* implica *unidad*, y por contraste, la *pluralidad* va con la *desigualdad* (230).

En su tratado *De Fide Trinitatis*, joya sistemática que fija en los finales del siglo VIII la tradición agustiana e isidoriana, se esforzará Alcuino por disipar el equívoco de la *similitudo* semiarriana (231).

Es aún la igualdad suma, sin rastro de desemejanza, que se corresponde en una expresión ecuacional con la unidad numérica, donde no hay sustancia *y* sustancia.

Y por fin, la relevante autoridad de Boecio, verdadero pivote histórico en que se ensamblan la tradición pagana y patrística con los primeros conatos de sistematización medieval, figura de prestigio científico a la par de los grandes doctores de Occidente Hilario, Jerónimo, Ambrosio y Agustín, en cuyas locuciones creemos ver un refrendo de nuestro punto de vista exegético. En el opúsculo teológico *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii* (232), en el que ha querido recoger el sentir patrístico, y en particular el agustiniano (233), sobre el punto neurálgico del misterio de la Trinidad, ha fijado con indiscutible claridad su teoría de la individuación creada y su reflejo en la unidad divina. La distinción numérica la hace en las cosas creadas la "variedad de los accidentes":

"La diferencia en el número la hace la variedad de los accidentes" (234).

Aun en la hipótesis extrema de no atender a ninguno de esos accidentes individuantes, la distinción numérica entre dos

---

visión *confusa* de la unidad específica, en la que no se ha superado el equívoco: *identidad lógica = identidad real;* orientación que ha dejado sentir su influjo de un modo particular en este terreno de la especulación trinitaria.

(230) "Nomen... deorum in angelis et sanctis hominibus ideo *pluraliter* dicitur, propter quod non sint *aequales*... De Patre autem et Filio et Spiritu Sancto, propter *unam* et *aequalem* divinitatem, non nomen deorum sed Dei esse ostenditur". *Ethimol.*, l. 7, c. 4, n. 9.

(231) "In Patre vero et Filio et Spiritu Sancto non... similis substantia substantiae, sed una *aequalis* per omnia et ideo ὁμοούσιος, id est, unius substantiae": PL 101, 24 (D)s.

(232) PL 64, 1247-1256.

(233) "Ex Beati Augustini scriptis semina rationum". Ibid. 1249 (B).

(234) "Numero differentiam accidentium varietas *facit*". Ibídem, 1249 (D).

hombres no la ve Boecio en la *misma naturaleza* real, individua en cada uno, sino recurre a un cierto accidente, que en ninguna hipótesis se puede separar de los dos seres, el *locus* (235).

Pasajes como éste, cortados con precisión filosófica, en un escrito de afectado tecnicismo sólo asequible a los iniciados (236), nos persuaden bastantemente de que en su concepto lo accidental, lo diverso, *añadido* a la naturaleza, lleva en sí la nota individualizante, no sólo en el sentido de notificación, sino de constitución: *sunt, fiunt, facit.* En línea de sistemática aristotélica junta Boecio la individuación a la materia y a su virtualidad extensiva y multiplicativa. De ahí que en los seres inmateriales, donde no cabe la circunscripción local incomunicable como factor multiplicador, sólo quedan las diferencias cualitativas (237).

En la aplicación a Dios de la teoría filosófica procede Boecio con la misma nitidez de líneas. Por una parte, la ausencia de materia en Dios elimina esta fuente de pluralidad. Dios es como una forma sin materia; tiene, por tanto, la unidad y totalidad, que no admite división (238).

Por otra parte, no hay en Dios diversidad ninguna ni accidental. Consiguientemente, ni pluralidad ni número (239).

Sólo cabe hablar de dioses en plural, en el lenguaje de aquellos (los arrianos) que ponen distancia de perfección (240).

Boecio, que nos ha servido en fórmula por demás clara la explicación tradicional en este punto de la unidad sustancial divina, nos la ofrece no menos nítida en el reverso de la

---

(235) "Nam si vel animo cuncta ab his (hominibus) accidentia separemus, tamen *locus* cunctis diversus est, quem unum fingere nullo modo possumus; duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui (locus) est *accidens*, atque ideo *sunt* numero plures, quoniam accidentibus plures *fiunt*". Ibíd.

(236) "stylum brevitate contraho"; "ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo". Ibíd., 1249 (A).

(237) "In rebus incorporalibus distantias effici *differentiis*, non locis". Ibíd. 1253 (C).

(238) "Divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est". Ibíd., 1250 (C).

(239) "Nulla... in eo diversitas, nulla ex *diversitate pluralitas*, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus". "Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus... unus, non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est *indifferentia*. Deus vero a Deo nullo differt, ne vel accidentibus vel accidentalibus differentiis in subiectis positis distat. Ubi vero nulla differentia, nulla est omnino pluralitas". Ibíd., 1250 (D).

(240) "Non tres deos: hoc... illis... imminet qui inter eos distantiam faciunt *meritorum*". Ibíd., 1251 (C).

fundamentación de la pluralidad de las Personas sobre el plano de la misma teoría; es decir, una cierta *diversidad* en la base de todo *número*. El fijar en lo *relativo* la fuente única de la distinción personal es doctrina elaborada ya en el ciclo niceno, máxime capadocio, e iluminada con formulaciones vigorosas en el depósito agustiniano. A Boecio le compete el mérito de una formulación escueta, vaciada en el tecnicismo aristotélico. Sobre la base firmemente sostenida de que no hay número sin diversidad, tratándose de seres incorpóreos, precisa asentar en alguna especialísima variedad o diferencia la distinción y número de las Personas divinas. Hay que decir que no está excluída de ellas toda clase de diversidad (241).

Efectivamente, esta disonancia se da en la *relación*, y por ella vuelve a entrar el *número* en la divinidad, *subintrat numerus* (242).

Pero aquella unidad sin número y este número por la relación se componen entre sí, sin deshacerse mutuamente, por la naturaleza de esa relación. Boecio precisa este concepto; en ello tendremos otro matiz del tecnicismo en que ha vaciado la tradición doctrinal patrística. La predicación relativa no trae nada nuevo a la cosa en sí considerada (243); no toca a lo que es ser, sino a un cierto modo comparativo (relativo) de tener el sér (244).

En estas últimas palabras de Boecio queda apuntado el aspecto más agudo del problema trinitario, determinación de ese momento relativo que sin inducir un nuevo elemento en el orden del ser o de la sustancia, tiene la virtualidad de crear un plano de distinción para las realidades inconfusas de las Personas. Será acaso el vértice en que culmine la especulación racional de siglos posteriores en torno a este misterio de la unidad y trinidad divinas.

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

---

(241) "Non est... inter eos in omni re indifferentia". Ibíd.

(242) "Facta... est trinitatis *numerositas* in eo quod est praedicatio *relationis*". Ibíd., 1253 (D).

(243) "Non... dici potest praedicationem relativam quidquam rei de qua dicitur *secundum se* vel addere vel minuere vel mutare". Ibídem, 1254 (A).

(244) "Quae tota non in eo quod est *esse* consistit, sed in [eo] quod est *in comparatione aliquo modo se habere*". Ibíd.

El sentido de la muerte redentora de Nuestro Señor Jesucristo y algunas corrientes modernas

I. INTRODUCCION HISTORICA

El dogma de la redención del género humano por la muerte de Nuestro Señor Jesucristo en la cruz ocupa el centro de la "buena nueva" cristiana: "... filius hominis... venit... dare animam suam redemptionem pro multis" (Mt 20, 28).

A fin de precisar exactamente el aspecto que nos interesa, será conveniente exponer primero las corrientes modernas a que se refiere el epígrafe; de este modo podremos elegir entre las múltiples facetas bajo las cuales nos presenta este dogma la tradición, aquellas que más hagan a nuestro propósito.

La perfecta inteligencia de las corrientes modernas exigiría que se las considerase encuadradas en el marco de la evolución histórica. Sólo son posibles rapidísimas insinuaciones.

Antecedentes.—El primitivo protestantismo de Lutero y Calvino no veía en la muerte de la cruz sino un acto de la inexorable justicia divina, cuyo furor llegaba a exigir de Jesucristo el sufrimiento de las penas del infierno. Fausto Socinus (1539-1604) señala la reacción que suprime el elemento "castigo" y "justicia divina". Su sistema reinó por mucho tiempo sin rival, pero las formas algo más sutiles del protestantismo liberal lo han suplantado posteriormente (1). Ni han faltado en el

(1) Véase, por ejemplo, J. Rivière, art. *Rédemption*: DTC 13, 1952-1956.

siglo XIX católicos como Hermes y tal vez Günther, que han sufrido las influencias del ambiente protestante (2).

Corrientes modernas.—Hacia los comienzos de nuestro siglo XX, Augusto Sabatier vulgarizaba con su lenguaje transparente las especulaciones de este protestantismo liberal alemán. Con ello hacía vacilar las inteligencias de algunos teólogos católicos franceses, y pluguiera a Dios, exclamaba en 1921 el P. d'Alès, que todas las cabezas hubieran vuelto a su sitio (3).

He aquí algunas de las frases escritas por Sabatier en 1903: "La muerte de Cristo es un acto esencialmente moral, cuya significación y valor provienen únicamente de la intensidad de la vida espiritual y del sentimiento de amor por él testimoniado. Por mucho tiempo se la ha hecho entrar en las categorías antiguas y groseras del sacrificio ritual y de la satisfacción penal. Sería hora de dejar caer esos viejos oropeles, de considerar esta muerte de Cristo en sí misma, partiendo del sentimiento moral que la ha inspirado... La palabra [satisfacción] se encuentra por primera vez en Tertuliano, aplicada a las obras de penitencia, no a la obra de Cristo. No tiene correspondiente en griego, y no se halla la idea que expresa en los Padres antenicenos. Con mayor razón está ausente del N. T.; y basta ponerla en parangón con la piedad de Jesús hacia el Padre para sentir inmediatamente cómo envuelve una contradicción con ella... ¿De qué *satisfacción* tiene necesidad el Padre de la parábola para perdonar al hijo arrepentido que viene a él?" (4).

Juan Rivière, profesor entonces en el gran Seminario de Albi, posteriormente profesor de la Universidad de Strasbourg, publicaba el año 1911 varios artículos en la *Revue pratique d'apologétique* (5). Su intención era reaccionar, en nombre de la que le parecía ser la verdadera teología, contra ciertas concepciones que la elocuencia y la piedad habrían hecho populares sin añadirles más peso (6).

El curso de las ideas lo indican suficientemente los cuatro

---

(2) Cf. J. Kleutgen, S. J., *Théologie der Vorzeit*, 3, Münster, 1870, n. 389-408.

(3) Adh. d'Alès, *Le sens de la Rédemption*: RevApol 33 (1921) 171.

(4) *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, 95-98, según d'Alès, en RevApol 33 (1921) 171s.

(5) *Les conceptions catholiques du dogme de la Rédemption*: RevApol 13 (1911) 5-32. 104-120. 161-176.

(6) *Un peu de théologie sur la Passion du Sauveur*: RevApol 13 (1911) 589.

epígrafes de sus artículos: I. Datos de la fe; II. Direcciones equívocas: ideas de rescate y de sacrificio; III. Dirección peligrosa: idea de expiación penal; IV. Dirección tradicional: idea de reparación moral.

Nos interesa por el momento esa que Rivière designa como "dirección peligrosa". La doctrina de la *expiación penal* está dominada por la noción de *justicia*. El pecado merecía un castigo: es la ley de justicia. Jesucristo ha querido padecerlo en lugar nuestro, y Dios nos salva misericordiosamente gracias a este misterio de substitución (7).

Esta manera, afirma Rivière, de reducir la Redención a un pago por substitución de la pena debida a los pecadores es *clásica*, si no en la teología, al menos en el púlpito y en la piedad cristianas (8).

Tal doctrina se complace en insitir en la justicia divina. Parece que Dios no puede perdonar sin haber calmado las exigencias de su justicia. Para satisfacerlas son necesarias la destrucción y la muerte. Las sangrientas hecatombes sacrificales del A. T. son incapaces de colmar estas formidables exigencias: de ahí la Encarnación y la Pasión; hasta ese extremo debía llegar la justicia (9). "Este Padre cruel y sanguinario, exclama Rivière, no tiene nada de común con el Dios de la razón, menos todavía con el Padre que el Evangelio nos enseña a amar...; parecida justicia sería sencillamente un horror, si no fuera una perversa ficción" (10).

¿Es responsable la teoría de la expiación penal de estas consecuencias que nuestros oradores han deducido? En todo caso, es incontestable que se hallan en el desarrollo lógico de su línea, y esto ya es grave. Pero aun considerando la teoría en su estado puro, encierra dos serios inconvenientes: 1) En el fondo descansa sobre una idea pobre del pecado y de la reparación correspondiente, como si el pecado se redujese al desorden *exterior*, que bastaría a reparar el cumplimiento de la pena. 2) Se da al sufrimiento un papel preponderante y abusivo, como si el sufrimiento, tomado formalmente y en sí, pudiese cesar de ser un *mal*; en este sistema el sufrimiento es precisamente la última palabra de las complacencias divinas (11).

---

(7) *Les conceptions catholiques...*: RevApol 13 (1911) 104s.
(8) *O. c.*, 108.
(9) *O. c.*, 117s.
(10) *O. c.*, 118s.
(11) *O. c.*, 119.

Si el pecado merece un castigo, es porque es un desprecio de Dios: el remedio debe llegar a la raíz del mal. El transferimiento de nuestra pena sobre la cabeza de Cristo inocente, ¿en qué podría restablecer el orden violado y devolver a Dios la gloria? (12).

Hasta aquí ha refutado Rivière la teoría de la expiación penal. La parte positiva de su trabajo edifica sobre el principio de que los homenajes de una *voluntad libre* son los que honran la majestad divina, y tanto más cuanto la persona que los ofrece es más grande y más santa. Henos así en el corazón del problema: el pecado, que es un desorden moral, no podría ser reparado sino por un acto del orden moral (13).

Las ideas de Rivière suscitaron una enérgica crítica por parte del P. Adh. d'Alès (14). Posteriormente, el conocido teólogo P. Chr. Pesch, a quien Rivière había presentado como defensor de la teoría inaceptable de la expiación penal (15), escribió el año 1916 sobre este particular un libro: *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers* (Freiburg i. Br.).

Rivière ha continuado trabajando infatigable en el dogma de la redención. En 1937 ha publicado el artículo "Rédemption", del *Dictionnaire de théologie catholique* (16). Será interesante conocer su pensamiento en este artículo, quizás el último de gran importancia que ha escrito.

Después de haber eliminado los sistemas del castigo y de la expiación penal expone el de la reparación, y dice, por lo que hace a nuestro propósito: "... la expiación realizada por el Salvador se aclara por las indicaciones las más concretas de la psicología y de la historia, que, sin quitarle nada de su misterio, permiten referirla a un plan digno de Dios... Todo el drama de la carrera de Jesús proviene del carácter espiritual de su mesianismo, que debía hacer de él una "señal de contradicción", Lc 2, 34. Contra esta admirable creación de la sabiduría divina iban en efecto a dirigirse todas las potencias de la carne y de la sangre, pero sin hacer vacilar jamás ese firme propósito de "hacer la voluntad de Dios", Hebr 10, 5-9, que fué su programa inicial. De ahí esas pruebas y tribulaciones de toda clase, que en el fondo

(12) *O. c.*, 174.
(13) *O. c.*, 174-175.
(14) *Le dogme catholique de la Rédemption*: Etudes, 135 (1913) 170-197.
(15) *Les conceptions catholiques...*: RevApol 13 (1911) 105-112.
(16) DTC 13, 1912-2004.

no eran sino los variados resultados de la malicia humana desencadenada sobre el Inocente, y que él aceptaba con amor, sin dejar de sufrir interna y externamente tanto más cuanto que él lo había menos merecido. Mal, sin duda alguna, pero que un Dios sabio ha podido permitir en razón del bien que de ese mal resultaba... Así, la carrera dolorosa de Cristo se desarrolla de un extremo al otro bajo el signo de la obediencia, Phil 2, 8, pero de una obediencia que, lejos de tener nada de pasiva, significa más bien la correspondencia heroica a una vocación. En particular, la cruz, término de esa carrera, se explica "propter oboedientiam servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit ut inde mortem incurreret". San Anselmo... Entre la misión de Jesús, considerada bajo este aspecto, y el problema de la redención, ¿no existe una relación obvia y juntamente adecuada? Si carga con la pena de nuestros pecados por sus sufrimientos, no menos ciertamente repara la culpa de tales pecados, oponiendo a nuestro desprecio del soberano Dueño un amor y una sumisión llevados hasta el más total olvido de sí. ¿Qué más es necesario, tratándose del Hijo verdadero de Dios, para que la falta humana, cualquiera que sea su gravedad, haya al fin encontrado su contrapeso?" (17).

Página magnífica que abre nuevos horizontes a nuestra visión del drama del Calvario. No es la muerte ni el castigo, sino la pujanza de vida y de amor lo que brilla al eclipsarse el sol de la tarde del Viernes Santo. Cuánto más en armonía está semejante concepción con las preferencias modernas por las virtudes fuertes y por los sentimientos íntimos y delicados que no las antiguas descripciones de un Monsabré, por ejemplo, que exclamaba en sus conferencias de la Cuaresma de 1881: "Dios ha encontrado en su Cristo lo que hubiera buscado en vano en las otras víctimas: el pecado que castigar..., y penetrado [Cristo] del horror que la iniquidad inspira a la santidad divina, su carne sagrada pasa a ser en lugar nuestro un objeto maldito... A su vista la justicia divina olvida el vulgar rebaño humano y no tiene ojos sino para este fenómeno extraño y monstruoso sobre el cual va a satisfacerse. Perdonadle, Señor; es vuestro Hijo. —No, no, es el pecado; es preciso que sea castigado" (18).

Imposible desconocer la repercusión que las ideas de Rivière han de tener en los manuales de teología y en los lí-

(17) DTC 13, 1974-1975.
(18) Según J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*[2] (París, 1914) 233.

bros de vulgarización, por el prestigio mismo de su autor y por el hecho de estar consignadas en el *Dictionnaire de théol. cath.* En uno de los más recientes y valiosos tratados de Verbo incarnato es ya indudable el influjo de estas corrientes, más acomodadas por otra parte al modo de ser de los tiempos presentes.

El haber señalado a estas tendencias modernas de autores católicos un precedente ideológico en el campo protestante no es pretender estigmatizarlas como heterodoxas. A lo más, se podría tal vez hablar de "infiltraciones inconscientes", como en un caso semejante dice el propio Rivière de algunos místicos y oradores católicos (19).

II. SINTESIS ESPECULATIVA

Lo que admiten todos los católicos.—a) La muerte de Nuestro Señor Jesucristo en la cruz ha sido la obra en atención a la cual Dios perdona los pecados del mundo. Es la obra de la *reconciliación.*

b) Aun en la hipótesis de que para reconciliarse con nosotros exigiese Dios, como en efecto exigió, una reparación *condigna,* o sea equivalente, por el pecado, cualquier acto del Verbo encarnado, aun el más deleitable, un acto de puro amor, por ejemplo, *hubiese bastado* plenamente para compensar el pecado.

c) *De hecho,* sin embargo, Jesucristo nos redimió *sufriendo muchísimo.* Es el "vir dolorum" del capítulo 53 de Isaías.

d) La *explicación* de estos sufrimientos y muerte es: 1) *históricamente,* el juego natural de las causas segundas, a saber, aquel medio ambiente judío que reaccionaba ante un Mesías espiritual, cual aparecía en Jesús; 2) *teológicamente,* aquellos sufrimientos son una consecuencia y una pena del pecado original y de los demás pecados, pena que sufrió Jesucristo en lugar nuestro. *Consecuencia* del pecado, ya que en el orden actual de la Providencia, sin pecado no habría muerte ni dolor; luego todo sufrimiento es consecuencia del pecado. *Pena* del pecado, pues claramente insiste la revelación en que Jesucristo tomó sobre sí los sufrimientos que nosotros *merecíamos* y que, por tanto, eran en nosotros auténti-

(19) DTC 13, 1971.

cas penas, y con tomarlos Él sobre sí hemos sido nosotros redimidos (20).

Las interpretaciones.—Intervienen en la redención el sufrimiento y la muerte. Tal es el hecho. ¿Qué valor poseen para reconciliar al género humano con Dios? Este es ya problema de interpretación. Si se afirma que al sufrimiento no le corresponde en la obra redentora otro valor que el de elemento *material*, todavía cabe determinar cuál es la última razón de la presencia de este elemento que *pudiera* haber faltado aun en una redención condigna.

A tres se pueden reducir las teorías: teoría del castigo, teoría de la expiación penal, teoría de la reparación moral. La primera ocupa aquí un puesto no porque haya autores católicos que la propongan, sino porque sirve para la mejor inteligencia de las otras dos.

Una distinción preliminar. Pena o castigo dicen en rigor relación esencial a una culpa *propia*. En sentido amplio indican un mal, una aflicción, infligidos por faltas *ajenas*. *Sólo* en esta acepción amplia se dice que Jesucristo cargó con la pena de los pecados.

Definición de conceptos: Castigo.—Por castigo se entiende no meramente un mal o aflicción, sino un mal infligido precisamente para la reparación del orden violado y de la transgresión voluntaria. Los fines medicinal, meritorio, etc., no están necesariamente excluídos, pero se subordinan al fin esencial, que es la reparación del orden violado (21).

---

(20) Explícitamente admite Rivière que los sufrimientos de Jesucristo son *pena* del pecado. Véase, por ejemplo, limitándonos a escritos ya citados más arriba: *Un peu de théologie...*: RevApol 13 (1911) 595s.; DTC 13, 1868-1975. Bien es verdad que en la columna 1968 atenúa la expresión, diciendo que el sufrimiento y la muerte en Jesucristo han tenido sólo *materialiter* el carácter de pena del pecado. Por las páginas que cita de GALTIER (*De incarnatione ac redemptione*, 398. 401. 403 y 411) se ve que ese *materialiter* significa que los sufrimientos de N. S. no han sido pena *proprie et formaliter*, porque en este sentido propio la pena es exclusiva del *culpable*, conforme a la doctrina expresa de Santo Tomás (GALTIER, *o. c.*, 398), y además porque a Jesucristo no se le infligen esos sufrimientos "nolenti neque ex debito" (GALTIER, *o. c.*, 411). Tales atenuaciones que todos los católicos indican, no impiden, pues, que Rivière mantenga con los demás teólogos la expresión de que los sufrimientos de Jesucristo son *pena* del pecado. Hasta dónde es lógico Rivière en deducir las consecuencias de esta expresión lo veremos en el decurso del presente artículo.

(21) Cf. L. HEINRICHS, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury*: EHRHARD-KIRSCH, Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 9 (Paderborn, 1909) 4.

Expiación penal.—La idea de expiación incluye el soportar un mal, como en el castigo; pero difiere de éste en que no es el mero sufrimiento el que repara el orden violado, sino en cuanto informado por una *voluntad libre*.

Reparación moral.—Lleva consigo un *acto de honor* que tiende a reparar el *honor* ultrajado, independientemente de la consideración accidental de que tal acto sea o no el soportar un sufrimiento. No se *excluye* el sufrimiento de *hecho;* pero sí formalmente. Lo *esencial* es sólo reparar el honor.

Si el *acento* carga no sobre el *homenaje* reparador en el sufrimiento, sino sobre el homenaje en el *sufrimiento,* la reparación se llama propiamente expiación (22).

Las correspondientes teorías de la redención: Teoría del castigo.—Dios exige que el pecado, como desorden que es, tenga una sanción que restablezca el orden violado. Jesucristo, sin ser personalmente culpable, siente todos los efectos de la ira divina desde el momento que ha tomado por sustitución el lugar de los pecadores. El sufrimiento, por tanto, sirve para nuestra redención en cuanto que Jesucristo toma sobre sí los castigos que nosotros merecíamos, y con ello la justicia vindicativa queda satisfecha.

Teoría de la expiación penal.—La justicia exige la pena del pecado. Jesucristo satisface a esta exigencia ofreciendo a Dios por nosotros sus sufrimientos, que agradan a Dios por lo que en ellos hay de voluntariedad y amor. No hace falta que los sufrimientos de Cristo sean del mismo orden ni del mismo grado que las penas merecidas por nosotros; la dignidad moral de esos padecimientos de Cristo los hacen a Dios agradables, tanto y más que todos los castigos exigidos por la divina justicia.

El sufrimiento, pues, tiene valor redentivo, pero en cuanto elevado a un orden moral por los *actos internos* de la voluntad del Salvador. El sufrimiento queda en primer plano, si bien dignificado por los actos de la voluntad

Teoría de la reparación moral.—La clave de interpretación del valor redentivo de la obra de Cristo hay que buscarla no en su aspecto penal, sino en la persona que la lleva a cabo. La vida de Jesucristo, por la dignidad de éste, por su amor santísimo a Dios, es un perpetuo homenaje a la voluntad soberana del Padre. Si se la contrapone al pecado, aparece suficientísima para restablecer el equilibrio moral deshecho por la culpa. Jesucristo ofrece esta vida al Padre, y el Padre la

(22) *O. c.*, 5.

acepta en reparación del honor divino conculcado por el pecado. El sufrimiento no es más que un elemento *de hecho*, un trazo secundario y superficial; lo que le da esencialmente su valor y le ha hecho ser el medio escogido para nuestra redención es el bien que tal sufrimiento representa como sumisión a Dios en compensación de nuestros pecados (23).

Propiamente, Jesucristo no nos salva, como en el sistema de la expiación, *por* el sufrimiento, sino *en* el sufrimiento. "Non satisfecit *patiendo*, sed satisfecit *patiens*" (24).

La posición que se ha de mantener.—En la realidad apenas se dan estas teorías *puras*, sino matizadas de múltiples interferencias. La claridad y el orden exigían sin embargo esta disección, que además creo indica bien dónde carga el acento cada una de estas explicaciones.

La solución de este problema, como de tantos otros, es negocio de *equilibrio*. No exagerar ningún elemento con detrimento de otros. Por este camino no será difícil llegar a la meta.

Valoración de cada una de las teorías.—Comencemos por *el sistema de la reparación moral*. El pecado es una ofensa *personal* de Dios, una lesión del honor divino. De ahí que su reparación haya de ser obra de actos *libres* que *honren* a Dios tanto cuanto el pecado le deshonró. Hasta aquí todos los teólogos están conformes. San Anselmo tiene el mérito de haber contribuído como el que más a la elaboración de este concepto de *satisfacción*. Por consiguiente, se puede dar *satisfacción* sin actos precisamente *penales*.

Si la parte positiva de este sistema es magnífica, no lo es en lo que tiene de exclusiva. *De hecho* Dios ha querido que esta satisfacción se diese con actos *dolorosos*. Este hecho lo admite el sistema de la reparación moral, pero no lo *explica*: "non satisfecit patiendo, sed satisfecit *patiens*". Aún queda por preguntar: ¿por qué precisamente satisfecit *patiens* y *no* sin dolor? Acudir al juego histórico de las causas segundas no basta. ¿Por qué eligió Dios este orden de causas segundas?

Responde Rivière que el sufrimiento de Cristo, aun incorporado a la economía redentora, no cesa de ser un mal del cual se puede admitir todo lo más que haya sido *permitido* por Dios (25). Los actos de los judíos en hacer sufrir y mo-

(23) J. Riviére: DTC 13, 1972.
(24) J. Riviére, *Un peu de théologie...*: RevApol 13 (1911) 601.
(25) DTC 13, 1973.

rir a Jesucristo si fueron un horrendo pecado, y así pudieron ser sólo permitidos por Dios. Pero la pasión y muerte misma fueron en sí buenas, y por tanto fueron preordenadas por Dios con voluntad absoluta y queridas por Cristo con voluntad igualmente absoluta. Tal es la doctrina expresa de Suárez en sus comentarios a Santo Tomás (26), precisamente en el pasaje alegado por Rivière (27).

No creo por lo demás que sea necesario detenernos a probar que Dios fué el que eligió libremente el momento y las demás circunstancias de la venida del Mesías al mundo, consecuencia lógica de cuya elección iba a ser la pasión y muerte. Tenemos, pues, derecho a preguntar *por qué* escogió Dios tal orden de causas segundas y no otro de los innumerables que pudiera haber elegido. Ni se puede olvidar que aun los teólogos que no conceden que Jesucristo hubiese recibido del Padre un precepto estricto de morir admiten que la *iniciativa* de morir partió no de la voluntad humana de Cristo, sino de la voluntad del Padre. Por consiguiente, no basta decir que Dios permitió esta muerte, como permite los pecados. Y si Dios la quiso, ¿cuál fué la razón de este querer? A esta pregunta no satisface la teoría de la reparación moral con acudir al juego histórico de las causas segundas, que supondría, en último término, una mera *permisión* de Dios (28).

Afirma dicha teoría, para explicar los sufrimientos de Jesucristo, que son *pena* del pecado. Con esta afirmación se retiene una verdad innegable. Es más, se da con la clave de la explicación. Pero tal como nos presentan los autores de que venimos hablando su teoría de la reparación moral, hemos de convenir en que por lo menos no sacan las consecuencias de su afirmación—si no es que a veces insinúan negarlas—, y con ello no dan el paso definitivo para una adecuada explicación del lugar que corresponde al dolor en la obra redentora.

Si los sufrimientos del Señor son *pena* del pecado se deduce lógicamente que, sea lo que fuere de un orden hipotético, *de hecho* Dios no ha querido una redención en la que no intervenga su divino atributo de la *justicia vindicativa*. Sin embargo, quien atentamente lee, por ejemplo, el artículo "Rédemption", del DTC., tantas veces mencionado, ¿se forma esta idea, o más bien la de que tal justicia vindicativa es precisa-

(26) *Comment. in* 3 q. 46 a. 10: VIVES, 10, 572.

(27) DTC 13, 1973.

(28) El mismo Suárez explica en el pasaje últimamente citado cómo se armonizan en Dios la voluntad *absoluta* de la muerte y la *permisión* del pecado de los judíos.

mente la que no tiene que intervenir en la redención, según el sistema allí defendido de la reparación moral? Ni falta alguna frase más explícita, como cuando en el análisis de la redención, al terminar de examinar el elemento llamado material, a saber, la pasión de Cristo, se nota: "No que haya necesariamente que imaginar una venganza especial hacia el Salvador; por razón del pecado que en su origen implica, el drama del Calvario no puede provenir, en los planes de un Dios sabio y bueno..., sino de un acto permisivo" (29).

El sistema de la expiación penal atiende a que la *justicia divina* quede satisfecha. En esto contiene un elemento de sumo valor. Es imposible descartar la *justicia vindicativa* de la obra de la redención—no tal como ésta *podía* haber sido, sino tal como Dios Nuestro Señor la ha decretado.

"La doctrina de la justicia divina vindicativa se encuentra en la Sagrada Escritura desde el primer libro hasta el último (Gen 3, 14s.; Apoc 16, 5s.) (30). Bastará apuntar dos ideas del Nuevo Testamento (31). Sobre los pecadores cae la *ira* de Dios: "Qui credit in Filium, habet vitam aeternam: qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum" (32). "Secundum autem duritiam tuam et impaenitens cor, thesaurizas tibi iram in die irae"... (33). Dios es *vengador* de sus ofensas: "Et vobis, qui tribulamini, requiem nobiscum in revelatione Domini Iesu de caelo cum angelis virtutis eius, in flamma ignis dantis vindictam iis, qui non noverunt Deum... qui poenas dabunt in interitu aeternas..." (34).

Suárez se expresa así al hablar de la justicia vindicativa: "Supponimus enim tanquam certum in Deo esse huiusmodi affectum vindictae, quia in Deo est voluntas puniendi delicta..." (35). Santo Tomás explícitamente deriva el reatus poenae, que permanece aun perdonada la culpa, de la transgresión del orden de la divina justicia (36).

El Concilio de Trento ve también en la *divina justicia* una de las causas de la necesidad de las *penas* satisfactorias aun

---

(29) DTC 13, 1968.

(30) Ch. Pesch, S. J., *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers* (Freiburg i. Br., 1916) 123.

(31) Cf. Ch. Pesch, *o. c.*, 122.

(32) Io 3, 36.

(33) Rom 2, 5; cf. 2, 8; 1, 18.

(34) 2 Thes 1, 7-9.

(35) *Opusc. theol. VI. De Iustitia Dei*, s. 5, n. 1: Vives, 11, p. 569.

(36) 1.2 q. 87 a. 6 c. Sobre la justicia divina vindicativa, cf. 1 q. 21 a. 1 ad 3.

después de recibir por la absolución el perdón de las culpas (37). ¿No dicen bastante de la realidad de una justicia divina vindicativa aquellas dos verdades tremendas de nuestra fe: "purgatorio", "infierno"?

A la luz de esta doctrina no puede caber duda de que las *penas,* los dolores que ha padecido Jesucristo en lugar nuestro, por nuestros pecados, como nos repite constantemente la Sagrada Escritura y la Tradición católica, tienen su razón de ser en las exigencias de la divina *justicia.*

San Pablo señala categóricamente la justicia divina como causa de la muerte de Jesucristo en aquel pasaje, que es tan singularmente fundamental para comprender la doctrina soteriológica del Apóstol. "Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem iustitiae suae propter remissionem praecedentium delictorum in sustentatione Dei, ad ostensionem iustitiae eius in hoc tempore..." (38). Precisamente *para mostrar su justicia* ha propuesto Dios a Jesucristo como víctima propiciatoria (39). Ya antes Isaías había descrito con trazos impresionantes al Siervo de Jahveh como castigado y oprimido por Dios (40).

Santo Tomás es bien explícito: "... innocentem hominem passioni et morti tradere contra eius voluntatem, est impium et crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et *Dei severitas,* qui peccatum sine poena dimittere noluit, quod significat Apostolus dicens: "Proprio Filio suo non pepercit" (41). Este profundo sentido tienen aquellas otras frases del Santo a propósito de si el dolor de Jesucristo en la pasión fué mayor que todos los otros dolores: "... Christus voluit genus humanum a peccatis liberare, non sola potestate sed etiam iustitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex divinitate unita: sed etiam quan-

(37) Sess. 14, cap. 8: D. 904; cf. sess. 14, can. 15: D. 925.

(38) Rom 3, 24-26.

(39) En medio de apreciables diferencias, convienen en la idea fundamental indicada los modernos comentaristas de San Pablo. Véanse, por ejemplo, F. PRAT, S. J., *La théologie de Saint Paul*[11], 1, p. 242-246; R. CORNELY, S. J., *Cursus Scripturae sacrae*; J. M. BOVER, S. J., *Las Epístolas de San Pablo* (1940); M.-J. LAGRANGE, O. P.; J. SICKENBERGER, *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments* (Bonn) en sus comentarios a Rom 3, 24-26.

(40) Is 52, 13-53, 12. Un comentario apropiado puede verse en A. MEDEBIELLE, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (1924) 1, 197-202, 224-235.

(41) 3 q. 47 a. 3 ad 1.

tum dolor eius sufficeret secundum naturam humanam, ad tantam satisfactionem" (42). Y al responder a la duda de si era necesario para nuestro remedio que Cristo sufriese la pasión, escribe: "... hominem liberari per passionem Christi conveniens fuit et misericordiae et *iustitiae* eius. Iustitiae quidem, quia *per passionem* suam Christus satisfecit pro peccato humani generis"... (43).

Comenta el P. Suárez esta misma cuestión 46 y señala con idéntica precisión a la severidad de la divina justicia como causa de los acerbísimos padecimientos del Salvador: "Addendum vero ulterius est, non solum propter exemplum nostrum voluisse Deum tam acerbum et ignominiosum mortis genus Christum exantlare, sed etiam, ut Christi obedientia ad Deum et charitas erga homines et *severitas divinae iustitiae* magis ostenderetur" (44).

Junto al valor grande que posee el sistema de la expiación penal por recoger este factor de la justicia divina vindicativa, tiene el defecto de no hacer resaltar suficientemente que la reparación del *honor* divino *sólo* puede lograrse con actos de *libre homenaje*, y que tales actos *pueden* darse sin sufrimiento; y que en el caso de que sean actos dolorosos, el dolor es un elemento meramente material. Lo *formal*, lo que repara el honor, es el acatamiento de la voluntad.

El sistema del castigo apenas si merece comentario. Exagera el elemento sano de justicia vindicativa al medir la restitución del orden violado por la cantidad *material* del castigo, sin tener en cuenta la diferencia proveniente de la dignidad personal de quien soporta el castigo. Olvida sobre todo este sistema que con la *sola pena* nunca se reparará el *honor* divino ultrajado.

Conclusión.—La reacción supone de ordinario un extremo vicioso. Las corrientes modernas que proponen la teoría de la reparación moral por los actos internos de amor y sumisión serían inadmisibles en cuanto tuvieran de *exclusión* del elemento "justicia divina vindicativa". Y son ciertamente incompletas en cuanto no sacan las consecuencias que de admitir ese elemento se derivan. Pero tienen su lado positivo de suma importancia, y es hacernos reflexionar sobre el valor *preponderante* que tiene en la explicación del valor redentivo de los sufrimientos de Jesucristo ese otro elemento, algo

(42) 3 q. 46 a. 6 ad 6.
(43) 3 q. 46 a. 1 ad 3.
(44) *Comment. in* 3 q. 46 a. 4: VIVES, 19, 521.

descuidado por ciertos autores y predicadores, a saber, el *homenaje,* consiste en los actos *libres* de sumisión de la voluntad santísima del Verbo encarnado. El proponer desde este punto de vista la muerte del Salvador no sólo es más teológico, sino que por eso mismo dice mucho más a la verdadera piedad cristiana de nuestro tiempo.

Las corrientes modernas aludidas son deficientes por cargar el acento *exclusivamente* en el aspecto que tiene la redención de reparar el *honor* divino. La teoría de la expiación penal, por el contrario, no siempre ha insistido lo suficiente en este aspecto, sino que ha cargado el acento demasiado exclusivamente en el papel que desempeña la obra redentora de Jesucristo como satisfacción a la *justicia* divina. Pero como ambas teorías son católicas, manejan los mismos elementos y únicamente difieren, al pretender combinarlos, en la preponderancia que conceden a un elemento o a otro. A veces esta preponderancia de un aspecto deja la sensación de que no se ha atendido más que a él.

Diríamos que la teoría de la reparación moral pone perfectamente de relieve cuál es la esencia *metafísica* de la redención; es decir, qué es lo que *necesariamente* y en cualquier hipótesis ha de constituir la esencia de la redención para que ésta sea satisfacción condigna por el pecado. Tal esencia es la reparación del honor por medio de actos libres de homenaje. El sistema de la expiación penal se complace en examinar la esencia *física* de la obra redentora, a saber, qué es lo que *en este orden concreto y libremente escogido por Dios* ha redimido al género humano. Este elemento concreto ha sido el sufrimiento y la muerte de Jesucristo: "... habemus redemptionem per sanguinem eius" (45).

La primera teoría se queda a medio camino, pues no acaba de explicar la redención tal y como ha tenido lugar, que es por el dolor. El segundo sistema se expone a no llegar a la raíz última de por qué el dolor puede reparar el *honor* divino; esa raíz es el homenaje de la voluntad libre de la persona del Verbo encarnado. Si no procediesen de ahí, jamás los padecimientos más vehementes hubiesen contribuído a la reconciliación del género humano con Dios ofendido.

La fórmula: "Jesucristo nos *redimió en* el dolor, no *por* el dolor, redemit patiens, non patiendo", es una expresión inexacta. Sólo se podría admitir en el caso—posible, sin duda alguna—de que la redención hubiese sido mera satisfacción

(45) Eph 1, 7.

al *honor* divino. Y aun en tal hipótesis no explicaría esta fórmula el porqué de la aparición del dolor allí donde no era necesaria su presencia: hemos visto cómo no basta acudir al juego histórico de las causas segundas. En realidad, la redención es satisfacción al honor y también a la *justicia vindicativa* de Dios. Consiguientemente, en la redención entran como partes *esenciales* el dolor y los actos internos de homenaje. Así como decimos que Jesucristo nos redimió *por* su obediencia, hemos de decir que nos redimió *por* su dolor y *por* su muerte. Esto, sin embargo, no excluye el que los actos internos de sumisión reparadora tengan la primacía en la obra redentora, como que sin ellos no se concibe una reparación equivalente a la ofensa, mientras que se podría dar tal reparación sin padecimiento alguno. La frase exacta sería: Jesucristo nos redimió por sus actos internos de homenaje al Padre y por sus dolores, pero *principalmente* por sus actos internos.

Parecido es el juicio que merece la fórmula: "El dolor es sólo el elemento *material;* los actos internos de Cristo son el elemento *formal* de la redención". Si elemento material significa algo *no esencial* a la obra redentora, tal como Dios la ha exigido, es esa una expresión incorrecta. Si sólo quiere decir algo *menos principal* dentro de lo esencial, en el sentido que acabamos de explicar en el párrafo anterior, la frase es admisible. Si se pone esta fórmula como equivalente de la ya examinada: "Jesucristo nos redimió en el dolor no por el dolor", habría que repetir lo expuesto inmediatamente antes a propósito de tal fórmula. Si, finalmente, elemento material designa algo que tiene todavía que ser determinado por el elemento formal en orden a operar la redención, diríamos que es una expresión ambigua: en orden a la reparación del *honor* divino, ciertamente son los padecimientos un elemento que necesita ser *informado* por los actos íntimos de homenaje; en orden a la satisfacción de la *justicia vindicativa* de Dios, tienen ya en sí los sufrimientos un valor.

Resta el misterio de por qué un Dios infinitamente bueno no quiere perdonar al género humano sin exigir una satisfacción no sólo de su honor conculcado, sino también de su justicia. Muchas congruencias se pueden aducir. En último término damos con el insondable abismo del "infinito". Esas perfecciones infinitas no puede plenamente armonizarlas nuestra limitadísima inteligencia.

¿Qué se puede retener, según lo expuesto, de aquel cuadro de Rivière en el que aparece Jesucristo aureolado con el co-

lorido heroico de una muerte aceptada en cumplimiento fiel de su misión histórica de Mesías espiritual? Todo, pero dando un paso más y considerando ese juego de las causas segundas como un orden elegido por Dios precisamente para que en la obra de la redención tuviera su parte la *justicia* divina.

Si en la muerte redentora de Jesús ha querido el Padre que interviniese la justicia, no es menos cierto que esa muerte es esencialmente obra de *amor*. Amor de *Jesucristo* hacia nosotros: "In fide vivo filii Dei, qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me" (46). Amor del *Padre* mismo: "Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret" (47).

JESÚS SOLANO, S. I.

Facultad de Teología, Oña (Burgos).

(46) Gal 2, 20.
(47) Io 3, 16.

La Asunción de María

en el «TRANSITUS W» y en Juan de Tesalónica

No sin razón se ha dicho que en la crítica histórica y literaria cada nuevo descubrimiento suscita más problemas que resuelve. En 1926 publicó M. Jugie la doble edición crítica de la homilía asuncionista de Juan de Tesalónica (1), y en 1933 publicaba A. Wilmart el antiquísimo *Transitus* o *Adsumptio santae Mariae* (2), que suplantaba al Pseudo-Melitón. El cotejo de ambos documentos ha dado lugar a estudios interesantísimos, que han puesto de relieve la estrecha afinidad que

(1) PO 19, 375-438. Los epílogos, que después hemos de estudiar especialmente, se hallan en las p. 401-405 (de la recensión breve) y 431-438 (de la recensión interpolada). Respecto de las siglas adoptadas por Jugie, es de lamentar que algunas (como B C V) se repitan, con el inconveniente de significar unas mismas siglas códices distintos. Hay que tener presente este descuido para evitar confusiones. Y crece el peligro de confusión, por cuanto algunas de estas siglas reaparecen en los códices del *Transitus* editado por Wilmart. Notamos también que un mismo códice, el parisiense *p*, aparezca a la vez entre los de la recensión breve y los de la interpolada (Cf. p. 536-537).

(2) Studi e testi, 59, 323-357. Lo denominamos, siguiendo a Dom Capelle, *Transitus W*. Otros, continuando la serie de los *Transitus* latinos publicados por Tischendorf, lo denominan *Transitus C*. A continuación publica el mismo Wilmart una antigua versión latina, hasta ahora desconocida, del Pseudo-Juan, que lleva este título: *Apocrifum de assumptione Virginis cuius facit mentionem Ieronimus in sermone de ipsa assumptione. Dicitur autem hoc esse Iohannis theologi idest Iohannis euangeliste prout patet legenti parum infra.* Ib., 357-362. Es justicia recordar que el códice Silense V del *Transitus W* había sido publicado muchos años antes por Dom M. Férotin en *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (París, 1912, col. 786-795) y que diez años más tarde fué reproducido por el P. M. Gordillo en su libro *La Asunción de María en la Iglesia Eclesiástica Española* (Madrid, 1922) p. 250-269, y antes por el P. G. Prado en Revista Eclesiástica, 2 (1920) 58-64, 98-104.

entre ellos existe (3). Todos estos trabajos, empero, no han logrado esclarecer el punto más interesante. Precisamente el epílogo o final de estos dos escritos, lo referente a la Asunción misma de María, queda envuelto en una oscuridad desconcertante. Jugie, que ha sabido discernir la doble recensión, la breve y la interpolada, del Tesalonicense, y nos ha dado una edición crítica de cada una de ellas, al llegar al epílogo, desesperando poder conciliar los textos divergentes, se ha creído obligado a reproducirlos separadamente uno por uno. Lo mismo ha hecho Wilmart, tal vez con menos fortuna, pues soldando artificialmente unos textos, ha relegado los demás al aparato crítico. ¿Es que no se podrá ya dar un paso más adelante? ¿Será imposible organizar este material, hasta ahora rebelde? El interés doctrinal, vinculado en este caso al problema crítico, justificará el empeño que se ponga en descifrar el enigma y preparar, si no dar, una solución menos pesimista. Es lo que quisiéramos intentar. Para ello estudiaremos primero el *Transitus W*, luego el epílogo del Tesalonicense, y recogeremos finalmente los resultados que de este examen se deriven.

I. EL FINAL DEL "TRANSITUS W"

El texto del *Transitus* editado por Wilmart resulta de la colación de nueve códices, distribuídos en dos familias: una representada por B R S; otra, por G M P T, al margen de las cuales se hallan los dos códices singulares F V. Como el final del *Transitus* falta en B y T, mutilados, quedan los otros siete. Seis de ellos, aunque divergentes, pueden presentarse en cuatro columnas paralelas, que permitirán apreciar fácilmente sus coincidencias y discrepancias, en esta forma: G-M-P — S — R — F. Queda el códice de Silos V, cuyas singularidades se tratarán mejor separadamente, comparadas con las variantes de los otros seis.

Precede inmediatamente al pasaje que transcribimos y

(3) Los principales que hemos podido consultar son: J. Rivière, *Le plus vieux Transitus latin et son dérivé grec*, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 8 (1936) 5-23; R. Willard, *The Testament of Mary. The Irish Account of the Death of the Virgin*, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 9 (1937) 341-364; B. Capelle, *Les anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique*, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 12 (1940) 209-235; L. Carli, *La morte e l'Assunzione di Maria Santissima nelle omelie greche dei secoli VII-VIII*. Roma, 1941.

vamos a estudiar, la sepultura del sagrado cuerpo de la Virgen, en cuya narración las variantes de los siete códices son de escasa importancia desde el punto de vista histórico o doctrinal. El texto que Wilmart considera como primitivo, dice:

Mariam autem portantes apostoli peruenerunt ad monumentum, ubi eam sepelierunt. Ipsi uero resederunt ante ostium monumenti, sicut mandauerat illis dominus Iesus Christus. Et sedentibus illis, subito aduenit dominus cum multitudine angelorum, et ait ad eos: "Pax uobis, fratres". Et [sic] iussit Michaheli archangelo ut susciperet corpus [beatae] Mariae in nubibus. Et cum suscepisset, dixit dominus ad apostolos ut accederent prope se. Et cum adpropinquassent apostoli ad dominum Iesum, et ipsi suscepti sunt in nubibus.

Sigue la narración de la Asunción, en que cesa el acuerdo de los códices. He aquí los textos, sinópticamente confrontados:

G-P-M	S	R	F
Et praecepit Dominus nubibus ut irent in paradiso.	Et praecepit Dominus nubibus ut deponerent in paradisum sub arbore vitae.	Et praecepit Dominus nubibus ut deponerent illud in paradiso sub arbore vitis.	
Et sic deposuerunt nubes corpus beatae Mariae in paradiso,			
	Et adtulerunt angeli animam sanctae Mariae et posuerunt eam	Tulerunt igitur angeli animam beatae Mariae et posuit eam Dominus	
	in corpore ipsius iubente domino nostro Iesu Christo,	in corpore ipsius.	
		... Taliter ergo assumpta est beatissima virgo Maria...	Et sic assumpta est sancta Dei genitrix
et est ibi glorificans Deum	et habebit gloriam ibi	quae in paradiso delectatur dapibus	in gloria
cum omnibus electis eius.		inter numeros beatissimorum sanctorum...	cum Domino
	in sempiterna saecula saeculorum. Amen.		sine fine in saecula saeculorum. Amen.

La simple vista de estos cuatro textos da la impresión de que el grupo G-P-M conserva el tipo más primitivo, interpolado por S y R, abreviado por F. Pero hay que ver si el análisis confirma o corrige esta primera impresión.

En G-P-M se distinguen dos partes: la traslación del cuerpo virginal, y su glorificación. En la *traslación* se notan el precepto del Señor y su ejecución. El término de la traslación es el paraíso. Merece subrayarse la repetición de la expresión "in paradiso", dato importante para lo que luego diremos. Mayor esmero exige el análisis de la *glorificación*. El sujeto es el mismo cuerpo virginal de que se viene hablando. El lugar, "ibi", es el mismo paraíso, expresado antes con tanto relieve. La expresión "glorificans Deum", seguida del complemento "cum omnibus electis eius", no puede ser sino la gloria o bienaventuranza eterna en el cielo. De ahí dos consecuencias, de capital importancia. Primera: que "paraíso" y cielo son para el autor una misma cosa. Segunda: que la glorificación de Dios y la gloria eterna, no pudiendo atribuirse al cuerpo muerto de María, presupone o afirma implícitamente la previa resurrección. La comparación con los otros textos confirmará ésta doble consecuencia.

En S, en vez de dos, se distinguen claramente tres partes: la traslación, la resurrección o re-animación del cuerpo y la glorificación. En la *traslación* se advierten dos cosas: la fusión del precepto y de su ejecución, transformando los dos verbos "irent, deposuerunt", en el único "deponerent", y la adición pintoresca "sub arbore vitae", que alude al paraíso terrenal. En la *re-animación* merece notarse que la ordena el Señor, pero la ejecutan los ángeles. En la *glorificación*, S coincide con G-P-M en el lugar "ibi", pero discrepa en lo demás. El sujeto es el cuerpo re-animado; la gloria no es la que da a Dios, sino la que goza ("habebit gloriam"); en vez de la circunstancia de la compañía se nota la de la duración eterna ("in sempiterna saecula saeculorum"). Las dos consecuencias anteriores quedan reforzadas. La resurrección, implícita en G-P-M, se hace explícita en S. La ecuación paraíso-cielo se hace aquí más evidente con el rasgo de la duración eterna. Y es más notable esta ecuación, en presencia del rasgo pintoresco "sub arbore vitae", que parecía llevarnos al paraíso terrenal. Un problema, más interesante de lo que pudiera creerse, suscita este rasgo pintoresco, ausente en G-P-M: ¿es original? ¿Es una omisión en G-P-M, o una interpolación en S? La originalidad del rasgo es evidente. Por dos razones principalmente. Por parte del copista de S, cuya men-

talidad espiritualista, delatada por la interpolación de la re-animación, era incapaz de inventar un rasgo tan material. Por parte del rasgo mismo, que se halla en otros muchos apócrifos asuncionistas. En este supuesto, la omisión del rasgo en G-P-M confirma la interpretación espiritualista que antes hemos atribuído a este grupo, es decir, la ecuación paraíso-cielo.

R es más complejo. Si bien coincide sustancialmente con S, ofrece algunas particularidades notables. En la *traslación* es cómica la sustitución de "vitae" por "vitis". En la *re-animación*, R parece corregir a S, atribuyéndola, no a los ángeles, sino al mismo Señor. La *glorificación* presenta varias singularidades, evidentemente redaccionales. No forma bloque con lo que precede, sino que inicia un nuevo período; introduce el término técnico "assumpta est", de significación inequívoca; sustituye la expresión vaga "ibi" por la precisa "in paradiso"; materializa (metafóricamente) la glorificación con la frase realista "delectatur dapibus"; recalca la compañía de los bienaventurados. Es significativa esta combinación de rasgos crudamente materialistas con una interpretación francamente espiritualista, que da nuevo relieve a la ecuación paraíso-cielo.

F, dejando a un lado todos los rasgos pintorescos de nubes, paraíso y árbol de vida, y desconociendo o creyendo innecesaria la descripción de la re-animación, se limita a la glorificación; en la cual el término "assumpta est", seguido de los complementos "in gloria", "cum Domino", "sine fine", da a entender claramente que se trata de la glorificación definitiva y eterna de la Madre de Dios en el cielo, previa, naturalmente, la resurrección corporal. Lo más notable en F es el desdén hacia los rasgos pintorescos, considerados como apócrifos o pueriles. No es exclusiva suya esta actitud, de desdén hacia los documentos fabulosos y de fe en la sustancia de su contenido.

En conclusión: G-P-M nos da el texto primitivo (4), ligeramente abreviado (5); S más fielmente, y R más libremente, conservan este texto, pero lo interpolan con la adición explicativa de la re-animación; F da, por así decir, su interpretación teológica. Todos, empero, coinciden en afirmar o suponer la Asunción precedida de la resurrección. El análisis

(4) Coincide nuestra conclusión con la opinión de Wilmart. Studi e testi 39, 357.

(5) Creemos que la frase "sub arbore vitae", omitida por G-P-M, pertenece al texto original del *Transitus*.

de cada uno y la comparación de todos ellos no deja en esto lugar a la menor duda.

Vengamos al códice de Silos V, que no hará sino confirmar todas estas conclusiones. Después de referir, en consonancia con los demás códices del *Transitus,* la sepultura de la Virgen, la venida del Señor, la elevación sobre las nubes, primero del cuerpo de la Virgen y luego de los Apóstoles, prosigue:

> Et intuentes corpus Mariae
> euntem cum angelis in caelum,
> viderunt animam Mariae
> ingredientem in corpore suo.
>
> Et praecepit dominus nubibus,
> in quibus apostoli erant,
> ut irent in paradiso Dei.
> Et ostendit eis lignum vitae,
> quod est in paradiso deliciarum.
>
> Postquam vero... (Aquí termina el códice.)

De dos párrafos consta el pasaje, radicalmente distintos. El primero es la descripción de la *re-animación* o resurrección; el segundo, la traslación de los Apóstoles al paraíso. La re-animación difiere bajo muchos conceptos de la referida por S y R. Se verifica y se narra durante la ascensión, antes de la llegada al término; no se mencionan como agentes ni el Señor, como en R, ni los ángeles, como en S; es contemplada por los Apóstoles desde las nubes. Es además característica, e inequívoca, la expresión "in caelum", en vez de "in paradisum". El sentido del segundo párrafo no es enteramente claro, a causa de la mutilación del códice. La dificultad radica en que, mientras María se dirige "in caelum", los Apóstoles, en cambio, van "in paradiso Dei", en el cual se halla el "lignum vitae". ¿Van los Apóstoles al paraíso terrenal, o bien acompañan a la Virgen hasta el cielo? El segundo sentido es preferible. Por dos razones. Primera: este párrafo corresponde al de los códices G-P-M S y R, en que las nubes que llevan a los Apóstoles van al paraíso, que, por lo dicho anteriormente, es el celeste. Segunda: siendo el primer párrafo una interpolación interpretativa, y consiguientemente de otra mano, la variedad de las fórmulas "in caelum" (explicativa) y "in paradiso" (original) no arguye diferente sentido; fuera de que sería demasiado fabulosa y arbitraria esta especie de jira apostólica al paraíso terrenal, mientras la Virgen subía al cielo. En otros apócrifos, sin duda, se habla del viaje de los Apóstoles al paraíso terrestre, pero siempre acompañando el cuerpo de la Virgen. En con-

clusión, el Silense confirma las dos consecuencias anteriormente formuladas: la identidad de "paraíso" y cielo, y la previa re-animación o resurrección de María. Lo primero es un dato importantísimo para la interpretación literaria de todos los apócrifos asuncionistas; lo segundo, un dato esencial para la interpretación teológica de la traslación del cuerpo virginal al paraíso.

Hay que tener presentes estas consecuencias para el problema crítico y la interpretación doctrinal del epílogo del Tesalonicense.

II. EL EPILOGO DEL TESALONICENSE

Comparados con el final del *Transitus W* los varios epílogos del Tesalonicense, presentan seis tipos diferentes. El primero coincide sustancialmente con el *Transitus* latino; el segundo reproduce el Pseudo-Juan; el tercero, la narración Eutimiana; el cuarto menciona el sepulcro vacío; el quinto se limita a una sencilla mención de la traslación; el sexto lo suprime todo. Antes de estudiar el doble problema, literario y doctrinal, suscitado por esta variedad de tipos, conviene conocerlos más particularmente.

Primer tipo. Son afines al *Transitus* los dos grupos binarios B-O, C-D de la llamada recensión interpolada. He aquí su texto equiparado:

B-O	C-D
... Exspectantes Dominum donec veniret,	... Dominum exspectantes donec veniret,
et corpus Mariae assumeret.	et corpus eius assumeret.
Et illis de regno Dei	
ad populum circumstantem loquentibus,	
ecce dominus ipse advenit	Et ecce post tertium diem advenit dominus
cum multitudine caelestis exercitus.	cum multitudine caelestis exercitus.
Et dicit apostolis: "Pax vobis"...	et dicit apostolis: "Pax vobis"...
Et assumens corpus Mariae	Et assumens dominus corpus Mariae
in manibus angelorum,	in manibus angelorum,
in paradisum deliciarum	deposuit in paradisum voluptatis
iuxta vitae lignum deposuit.	iuxta lignum vitae.
Et nunc ipsa vivit	Et nunc vivit illa
in saecula. Amen.	In saecula saeculorum
Porro haec omnia apostoli contemplati,	Haec igitur contemplati apostoli,
ad Mariam exclamabant dicentes:	ad domini matrem exclamabant dicentes:
"O Maria, quae lucem peperisti, et ad lucem assumpta es..."	"O Maria Deipara..."

Puede ser instructiva la comparación de estos cuatro códices con los diferentes representantes del *Transitus*. El pasaje principal, que ahora estudiamos, comprende dos partes: la *traslación* al paraíso y la *glorificación* eterna. En esto coincide con G-P-M, de los cuales empero se aparta en dos puntos. Primero: en la *traslación* las nubes son sustituídas por las manos de los ángeles. Segundo: en la *glorificación*, la idea de *gloria* es sustituída por la de *vida* eterna: "Et nunc ipsa vivit (o, más literalmente, "Et nunc est vivens") in saecula [saeculorum]": lo cual presupone más claramente la previa re-animación o resurrección. La coincidencia particular de cada uno de los pormenores no deja de ser curiosa. En la mención del *paraíso* coincide con G-P-M, S y R; en la expresión técnica "assumeret", "assumpsit", "assumpta" coincide con R y F; en la mención del *árbol de la vida*, con S, R y V; en la expresión "in saecula", con S y F; el pormenor "apostoli contemplati", con el "intuentes" de V. Estas múltiples y variadas interferencias, ora con unos códices, ora con otros, presupone un larguísimo proceso de transcripciones y la consiguiente antigüedad remotísima del arquetipo, aparte de la difusión topográfica de los códices.

Segundo tipo. Es el representado por el tardío códice parisiense *p* (copiado en 1568), que reproduce una de las versiones o recensiones del Pseudo-Juan. Es como sigue:

Et die quarta post dormitionem eius, ecce descendit iterum e caelo dominus... Et Michaeli imperavit ut corpus Mariae in nubem assumeret... Iussit dominus illos ad orientem abire versus plagas paradisi. Et ubi paradisum ingressi sunt, corpus Mariae deposuit ibi sub arborem, quae est vitae lignum; et animam eius <in>tulerunt in corpus. Tunc dominus cum angelis suis in caelos ascendit...

Tercer tipo. Está representado por el códice del monte Atos, que reproduce la tan discutida historia Eutimiana (6). Dice:

Surrexit et ipsa tertia die, et apostoli non cognoverunt resurrectionem eius. Et cum illam in nubibus tollerent caelestes virtutes, advenit Thomas apostolus in occursum eius, eadem hora et ipse super nubes iter faciens; et cum adorasset, dixit ei: "Unde, domina mea, advenis?" Illa vero dixit: "Vado quo vult dominus". Et sic ei tradidit pretiosam zonam suam. Thomas vero, ad apostolos accedens, narravit eis corpoream assumptionem Deiparae, os-

(6) En un códice uncial del Sinaí, del siglo IX, se contiene un discurso o relato sobre la Dormición, tomado "de la vida histórica de San Eutimio". Cf. Ehrhard, Texte und Untersuchungen 51, 2, p. 196.

tendens eis et sanctam zonam, quam ipsa in sermonis confirmationem ei dederat.

Cuarto tipo. Lo representan dos códices de la recensión breve: B^1 (del siglo X) y M (del siglo XVI); ambos recogen la tradición del sepulcro vacío, de lo cual dedujeron los Apóstoles la traslación del cuerpo virginal al paraíso. B^1 dice: "Post diem tertium, aperientes loculum..., solas invenimus sindones, quoniam... in aeternam hereditatem translata est". Es notable la inesperada primera persona del plural "invenimus", que, no armonizando con el contexto, arguye la transcripción de un documento más antiguo. Es notable también la interpretación espiritualista "in aeternam hereditatem". M dice: "Sepulcrum invenerunt vacuum... Unde putaverunt illud [corpus] ab angelis... translatum fuisse in paradisum".

Quinto tipo. El códice C^1 dice más vagamente que los Apóstoles estaban "illam custodientes, donec translata es, sicut praeceperat eis Salvator".

Sexto tipo. Lo forman los códices B^2 C. V de la recensión breve, y A E, de la interpolada, que coinciden en omitir todo lo relativo a la traslación del cuerpo virginal.

Surge el problema: ¿cuál de estos tipos representa el texto auténtico de la homilía del Tesalonicense? ¿Cómo explicar razonablemente esta variedad incoherente de los epílogos? Hay que procurar responder a ambas preguntas.

La primera es, sin duda, la más importante. Descartando los cuatro tipos intermedios, evidentemente redaccionales, el problema queda concretado al primero y al sexto. Dom Capelle, después de un magnífico estudio sobre las afinidades entre el Tesalonicense y el *Transitus W*, concluye que el texto auténtico del epílogo es el sexto, el del absoluto silencio sobre la Asunción. Termina su artículo con este significativo epifonema: "La Koimesis de Marie n'est pas nécessairement son Assomption" (7). Sin embargo, sus precedentes conclusiones de crítica literaria, además de otras razones, no parecen justificar su solución negativa. Examinemos antes las que él aduce en apoyo de su tesis. Se reducen a dos. Primera: que los códices testigos de la supresión son los mejores: C B^2, de la recensión breve; A E, de la interpolada. Segunda: que en el decurso de la narración precedente el Tesalonicense sus-

(7) Loc. cit., p. 235.

tituye hasta tres veces el término "asunción" o "asumir" por otro que no sugiere la idea de *asunción* (8).

Primeramente, en cuanto al valor de los códices testigos de la supresión, conviene no olvidar lo que el mismo Capelle ha escrito poco antes: "El texto impreso como auténtico por Jugie no da con perfecta exactitud la obra del obispo de Tesalónica... Tal vez el texto enteramente fiel se halla todavía el día de hoy en uno u otro de los manuscritos no colacionados por Jugie para su edición" (9). Por lo demás, no sería nuevo el caso de códices *excelentes*, obra de algún severo Aristarco, pero excesivamente propensos a las omisiones. Conocido es el caso de los dos *excelentes* códices, Vaticano y Sinaítico, que suprimen indebidamente el *final* de San Marcos. Es curioso que en ambos casos se trata igualmente de finales o epílogos. No es, por tanto, muy seguro fiarse de la excelencia de ciertos códices, sobre todo tratándose de omisiones.

En cuanto a la supresión de ciertos pormenores alusivos a la *Asunción*, los dos primeros nada prueban; dado que el verbo "asumir" no se refiere a la Asunción propiamente dicha, sino simplemente a la muerte de María. Más significativo parece el tercero "ut... testificarent de illa gloria adsumptionis eius in qua adsumpta est beata Maria". Pero ¿es éste el texto auténtico del *Transitus*? Por lo menos, ¿fué éste el texto que tuvo delante el Tesalonicense, y que él sustituyó? El texto completo del *Transitus* editado por Wilmart es: durmiéronse todos los que rodeaban el lecho de María, "exceptis apostolis et tribus uirginibus quibus mandauerat ut sine intermissione uigilarent et testificarent de illa gloria adsumptionis eius in qua adsumpta est beata Maria". Pero existen otras variantes bastante diferentes. El Silense V dice: "exceptis apostolis et tribus uirginibus que uigilabant; et orantes expectabant uidere adsumptionem sancte Marie". Ha desaparecido la palabra "gloria", que daba a la Asunción el sentido particular que hoy le damos. Más significativo es el texto de F: "nisi tantum apostoli et tres uirgines, quibus commendauerat beata Dei genitrix *obsequium* corporis sui". Con un texto parecido ante los ojos, sin apelar a ninguna sustitución, pudo por tanto decir el Tesalonicense: "praeter apostolos et tres virgines, quas fecit dominus vigilare, ut testificarentur de *obsequio* Mariae et de gloria eius" (10). En cambio, en vez de

(8) Ib., p. 213-228.

(9) Ib., p. 228.

(10) PO 19, 396 (recensión breve) y 425 (recensión interpolada). Hemos traducido directamente el texto griego, dando una versión más literal que la de Jugie.

estas tres sustituciones, o no sustituciones, que nada significan, existe en todos los códices de entrambas recensiones del Tesalonicense un pasaje que, como el mismo Capelle reconoce (11), carece de sentido si no sigue el relato de la Asunción. Poco después de expirar dulcemente la Virgen dice el Salvador a Pedro: "Tutare corpus Mariae, habitaculi mei, cum diligentia, et a dextris civitatis egredere; ubi monumentum novum invenies. In illo depone corpus, et permanete ibi, sicut praecepit vobis". En diciendo esto el Salvador, clamó el cuerpo de la santa Madre de Dios en presencia de todos, diciendo: "Memento mei, rex gloriae, memento mei, quia tua sum factura. Memento mei, quoniam commissum mihi thesaurum custodivi". Entonces Jesús dijo al cuerpo: "Non sane te derelinquam, margaritae meae thesaurum. Non te derelinquam, quae commissi tibi depositi fidelis custos inventa es. Absit ut te derelinquam, arcam, quae tuum gubernasti gubernatorem. Absit ut te derelinquam, quae sigillatus es thesaurus, donec quaereris". En diciendo esto, el Salvador desapareció. Escribe Capelle: "El grito del cuerpo de María pidiendo a su Hijo que no le olvide, no puede significar sino el deseo de la Asunción... El texto que copiaba protesta, pues, contra el obispo Juan" (12). Protestaría, en la hipótesis, no probada, de que no reconociese, o por lo menos silenciase, la Asunción. No se prueba, por tanto, que el epílogo del Tesalonicense suprimía toda mención de la Asunción. ¿Puede probarse positivamente lo contrario?

Ante todo, existe un precedente, que no hay que olvidar. Coinciden hoy día los críticos en estos dos puntos: 1), que el apócrifo utilizado por el Tesalonicense es sustancialmente idéntico al *Transitus W*; 2), que este *Transitus* contiene el relato de la traslación del cuerpo de María al paraíso. Son como dos premisas de un silogismo, que llevan fatalmente a la conclusión que, mientras no se demuestre evidentemente lo contrario, hay que suponer que el epílogo del Tesalonicense contenía el relato de la Asunción. No es ésta una hipótesis apriorista.

Esta razón sube de punto si se toma en cuenta el resultado de los minuciosos análisis del mismo Capelle; según el

(11) Loc. cit., p. 234.

(12) Ib. Decir que al conservar este pasaje "l'attention de l'évêque s'est trouvée en défaut", es una explicación de Dom Capelle, que tal vez no convencerá a todos. Si fuera esto verdad habría que decir que el buen Tesalonicense colaba el mosquito y se tragaba el camello (Mt 23, 24).

cual el códice del *Transitus* que muestra especial afinidad con el Tesalonicense es M, y que la recensión interpolada de la homilía, descartadas las breves interpolaciones estilísticas, representa probablemente con mayor fidelidad la obra del Tesalonicense (13). Ahora bien, el códice M del *Transitus* contiene el relato de la traslación; y los códices de la homilía que también lo contienen son B-O y C-D. de la recensión interpolada. Si hubiera reparado Capelle en esta singular coincidencia de B-O y C-D precisamente con M, tan en consonancia con sus sagaces observaciones, tal vez habría apreciado diferentemente la autenticidad del epílogo del Tesalonicense, a lo menos para no desvirtuar los principios por él establecidos.

Otros dos hechos, en que no se ha reparado suficientemente, corroboran la autenticidad del relato de B-O y C-D. Por una parte, estos cuatro códices son bastante recientes, de los siglos XII, XIV, XV y XVI, respectivamente. Por otra parte, no se conoce ningún apócrifo griego, ni de esta época ni de épocas anteriores, sustancialmente afín al *Transitus W*, de donde pudieran sacar su relato, para interpolar el texto primitivo. Se concibe perfectamente que lo interpolasen los códices *p* B^1 *M Atos* con los relatos del Pseudo-Juan o de la Historia Eutimiana, que eran por entonces muy conocidos y que han llegado hasta nosotros. En cambio, el tipo representado por el Tesalonicense y por el *Transitus* latino era casi completamente desconocido, hasta que Jugie y Wilmart los dieron a conocer. Y aun no es del todo improbable que el Tesalonicense utilizase el texto latino del *Transitus*. No existiendo, pues, o no conociéndose otro representante griego del *Transitus* fuera del Tesalonicense, de él, por tanto, y no de otra fuente, hubieron de tomarlo los copistas de los códices B-O y C-D. Por consiguiente, existía en el epílogo el relato emparentado con el *Transitus* latino.

Examinemos ahora el texto de los cinco códices representantes de la supresión. Todos tienen su tacha en este punto. B^2 cierra el relato propiamente dicho con estas palabras: "Deferentes vero apostoli pretiosum corpus... Mariae, et deponentes in monumento novo, ubi Salvator ostenderat eis, *in loco ipso manserunt, unanimiter excubantes*". Casi lo mismo dice C: "... *in illo manserunt, unanimiter excubantes*, sicut praeceperat illis Iesus". Lo mismo igualmente los dos códices A-E de la recensión interpolada: "*Manserunt omnes unanimiter, sepulcrum custodientes*". ¿A qué viene esta extraña

(13) Ib., p. 213-228.

custodia del sepulcro, cuyo resultado o desenlace no se relata.º ¿Y para qué ordenó el Señor a los Apóstoles semejante custodia del sepulcro? Enigmas indescifrables, que desaparecen en el relato de B-O y C-D, con el relato de la Asunción. Es curioso que el otro códice representante de la supresión, V, dándose cuenta de lo extraño de esa permanencia y vela de los Apóstoles junto al sepulcro, la suprime totalmente; y para acabar de alguna manera dice: "Postquam eam in illo deposuerunt, per nubem unusquisque in locum suum restitutus est". Pero este mismo códice tiene otra tacha. A pesar de esta adición expeditiva es extremadamente breve, el más breve de todos los epílogos. Pero no todos creen que el texto auténtico sea precisamente el más breve.

Por todas estas razones parece necesario admitir que el epílogo auténtico del Tesalonicense contenía el relato de la Asunción.

Queda por explicar el estado de los diferentes códices.

Comenzando por los cinco códices testigos de la supresión, nos hallamos ante un hecho que, en principio, puede ser original (obra del mismo autor) o bien recensional (obra de un revisor, o simplemente del copista). Mas en nuestro caso la supresión no puede ser original por las múltiples incoherencias que supondría: desacuerdo con la base de la narración, idéntica al *Transitus W*; disonancia con el contexto inmediato, que quedaría sin acabar ni explicar; discrepancia con el contexto remoto, particularmente con los clamores del cuerpo virginal, que demandan la Asunción. Por consiguiente, el texto original debe hallarse en los otros códices. Entre éstos, es evidente, por las razones indicadas, que el texto auténtico debe buscarse en B-O y C-D, que coinciden con la base de la narración. El de los restantes códices es, por tanto, interpolado. ¿Cómo explicar esta interpolación? En principio, semejante interpolación puede explicarse de dos maneras: o bien por vía de suplemento, a base de un texto mutilado, que se pretende completar; o bien por vía de sustitución, a base de un texto primitivo, que se quiere acomodar a las tradiciones asuncionistas más en boga. Difícil sería precisar cuál de los dos procedimientos responde a la realidad. No queremos entrar en el terreno de las conjeturas, que, por lo demás, no interesan gran cosa.

Más interesante sería, si pudiéramos hallar una solución satisfactoria, saber el motivo de la supresión redaccional. ¿Qué razón pudo mover a los copistas a suprimir el relato primitivo de la Asunción? Evidentemente, semejante razón no pue-

de buscarse en el carácter fabuloso del relato. Después de admitir tantas fábulas en la narración precedente, son inverosímiles los escrúpulos en admitir las fábulas del acto final. Tal vez, con todo, la índole especial de estas fábulas finales pudo retraer a los revisores o copistas. Mientras las fábulas precedentes no afectan al dogma, las finales, en cambio, parecen comprometerlo. En efecto, la mención del "paraíso", entendido vulgarmente por el paraíso terrenal, dá lugar a ciertas fantasías, que difícilmente se compaginan con la escatología cristiana. Semejante escrúpulo pudo también haber motivado las conclusiones breves y expeditivas del códice F del *Transitus* latino, parecido en esto al códice C^1 del Tesalonicense. Pero baste haber insinuado este motivo, sobre el cual habremos de volver después.

III. CONCLUSIONES

Del análisis precedente se desprenden ciertas conclusiones, que conviene recoger y ampliar con la comparación de otros apócrifos asuncionistas.

El cotejo del *Transitus W* con el epílogo auténtico o primitivo del Tesalonicense contiene elementos, parte acordes, parte discrepantes, que será útil confrontar. Helos aquí sinópticamente:

TRANSITUS: G-P-M S-R	TESALONICENSE: B-O C-D
Et praecepit Dominus nubibus, ut deponerent corpus beatae Mariae	Et assumens Dominus corpus Mariae in manibus angelorum, deposuit
in paradiso sub arbore vitae; et est ibi glorificans Deum cum omnibus electis eius in saecula saeculorum.	in paradiso voluptatis iuxta lignum vitae; et nunc est vivens in saecula saeculorum.

Descartados los elementos discrepantes o puramente imaginativos, el fondo común a entrambas narraciones puede condensarse en esta breve frase: "El cuerpo de María fué trasladado al paraíso, donde ahora vive eternamente". La mención del "árbol de la vida", que, sin ser tal vez original, representa un estadio antiquísimo en el desenvolvimiento de la tradición, no ofrece ninguna dificultad a la inteligencia espiritualista del "paraíso", si se recuerdan las expresiones

análogas del Apocalipsis (2, 7; 22, 2; 22, 14; 22, 19), que todos conocían. Pero pudo también entenderse, y de hecho se entendió, más crasamente y dar lugar a fábulas extrañamente inverosímiles. De todos modos, la mención del "árbol de la *vida*", seguida de la expresión "vive", entraña la re-animación o resurrección.

Así entendidos los textos, resulta un hecho importante: que Juan de Tesalónica es probablemente el primer testigo griego explícito de la Asunción. Convendría, por tanto, que los mariólogos no prescindiesen de este testimonio, anterior en unos años, o por lo menos contemporáneo, al de San Modesto de Jerusalén. Y convendría recalcar la independencia mutua de ambos testimonios.

Las múltiples variedades existentes entre el Tesalonicense y el *Transitus W*, acrecentadas por las numerosas que se descubren en los diferentes códices de éste, delatan la antigüedad del arquetipo común. Esta antigüedad crece, si se recuerda que del mismo arquetipo se derivan, no solamente el Pseudo-Melitón, sino también el apócrifo cóptico publicado por Revillout (14), el Sinaxario de Constantinopla (15) y el *Testamentum Mariae* irlandés (16). A éstos deben añadirse las dos recensiones, bohaírica y sahídica, de la *Oratio de dormitione B. V. Mariae* del Pseudo-Evodio, la bohaírica del Patriarca Alejandrino Teodosio, de la cual es una revisión católica la sahídica de Zoega, y finalmente, el *Libellus de dormitione* del Pseudo-Nicodemo. Tanta difusión con tantas variedades y discrepancias es indicio de gran antigüedad. Si además, como parece, pertenece a este mismo tipo el apócrifo siríaco *Libellus de exequiis B. V. Mariae,* publicado por Wright en 1865 (manuscrito del siglo V), el original no parece pueda ser posterior al siglo IV.

Al lado de este tipo existen otros diferentes, dos por lo menos, y también muy difundidos. Son el *Iohannis apostoli liber de dormitione sanctae Deiparae* (17), dentro del cual existen notables divergencias, y la *Historia Eutimiana*, intercalada en la homilía segunda de San Juan Damasceno sobre la Asunción. De ambos tipos quedan huellas, como anteriormen-

(14) PO 2, 174-183.

(15) Publicado por el P. H. DELEHAYE en AS (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*) Bruxelles, 1902, Cf. p. 892-894.

(16) Cf. el art. de WILLARD antes citado.

(17) El P. A. VITTI distingue cuatro tipos o redacciones, sólo en parte diferentes de las tres que que señalamos. Cf. Verbum domini 6 (1926) 226-230.

te hemos notado, en algunos códices del Tesalonicense. El origen común de estos tres tipos, para poder dar lugar a tantas variedades y divergencias, debe remontarse a gran antigüedad. Si, sobre esto, atendemos a las múltiples e independientes declaraciones (18) sobre los primitivos autores de los escritos asuncionistas, llegamos a la misma edad apostólica.

Antes de pasar adelante en nuestras conclusiones hay que deslindar un punto sobre el cual suele pasarse algo de ligero. ¿Anteriormente a la tradición escrita de los apócrifos hay que presuponer un estadio de tradición oral?

Recojamos algunos testimonios. "San Juan Damasceno apela a una tradición oral que de padres a hijos se remonta hasta los orígenes. San Germán explícitamente dice que la Asunción fué revelada por Dios a los Apóstoles, y por éstos predicada a los fieles" (19). "Esta parece ser la *tradición jerosolimitana,* es decir, la referida fundamentalmente por Modesto [de Jerusalén] y por Andrés [de Creta], la cual contenía, poco más o menos, los siguientes puntos: muerte de María en Sión, presencia de los Apóstoles, sepultura en Getsemaní, asunción al cielo poco después" (20). La objetividad de estos y otros semejantes testimonios se corrobora por varias razones, que bastará indicar.

Primeramente, tal suele ser el proceso en la tradición de las leyendas populares o folklóricas, en que la transmisión oral precede generalmente a la redacción escrita.

Tal fué también la tradición evangélica, en que la predicación o catequesis oral precedió a la redacción escrita de los cuatro Evangelios y a la redacción de los Evangelios apócrifos.

Previa la tradición oral, es más natural y obvia la explicación de las innumerables y profundas variedades que pre-

---

(18) Ya hemos visto anteriormente que el Pseudo-Juan se da como obra de San Juan Evangelista. El Pseudo-Melitón escribe: "Saepe scripsisse me memini de quodam Leucio, qui... transitum beatae semper Virginis Mariae Genitricis Dei ita impio depravavit stilo, ut in Ecclesia Dei non solum legere, sed etiam nefas sit audire. Nos ergo, vobis petentibus, quae ab apostolo Iohanne audivimus, haec simpliciter scribentes vestrae fraternitati direximus" (PL 5, 1231-1232). Juan de Tesalónica escribe: "Cum ea quae ad Virginis consummationem pertinent, qui tunc adfuerunt accurate quidem... descripserint, quidam vero ex maleficis, qui postea exstiterunt, haereticis, propriis zizaniis immissis, scripta depravaverint..." (PO 19, 376). Claro está que tales declaraciones no deben tomarse a la letra; pero en ellas, lo mismo que en el fondo de los relatos, no todo es pura fantasía.

(19) CARLI, op. cit., p. 112.

(20) Ib., p. 91.

sentan los apócrifos asuncionistas. Por una parte, el texto escrito, más fijo, no permite tanta libertad ni da margen a discrepancias tan extensas; por otra parte, los copistas, propensos a interpolar y combinar elementos previos, suelen carecer de propia inventiva para crear nuevas variedades. Sin la previa tradición oral se explicarían los textos mixtos o combinados, pero no las nuevas creaciones. El caso de los múltiples epílogos del Tesalonicense es bien significativo. Los que, por cualquiera razón que sea, no reproducen el arquetipo, representado por el *Transitus W*, se limitan a omitir o a reproducir las tradiciones consignadas en el Pseudo-Juan o en la Historia Eutimiana. Nueva creación, ni por asomo. Algo parecido había acontecido en la tradición escrita de los códices neotestamentarios. Mientras subsistía viva la tradición oral, los códices del tipo de D (*Codex Bezae*) interpolaban fácilmente en el texto elementos tomados de la tradición oral, que ejercía notable influjo en la tradición escrita; pero una vez se extinguió la primitiva transmisión oral cesaron igualmente semejantes interpolaciones. En todos los códices recensionales las variantes, si no se trata de unas pocas *omisiones,* son puramente literarias, cuando no simplemente verbales. Tal hubiera sido igualmente la transmisión escrita de los apócrifos asuncionistas, si al lado de los relatos escritos no subsistiera viva y operante la tradición oral.

Por fin, no hay que olvidar un hecho importantísimo, y es que los apócrifos, más bien que un estímulo, fueron en realidad un obstáculo o una rémora para la aceptación de la creencia asuncionista. Sin una tradición oral quedaría sin explicar por qué de tantos y tan dispares elementos contenidos en los apócrifos, unos se aceptaron, mientras otros se repudiaron, hasta desaparecer completamente.

Supuesta la tradición oral, no es difícil determinar qué elementos contenía. Son los mismos consignados anteriormente. Aun de los mismos apócrifos, cotejados, se entresacan los mismos elementos. El procedimiento para aquilatar la verdad histórica es tan sencillo como eficaz. Descártense, por una parte, todos los elementos evidentemente fabulosos; elimínense, por otra, todos los elementos discrepantes, y reténganse solamente los comunes a todos los diferentes relatos: el resultado será idéntico. Análogo resultado se obtendría comparando, por ejemplo, los varios Evangelios apócrifos de la Infancia: el escaso residuo coincidiría con la narración de los Evangelios auténticos. Dichos elementos pueden reducirse a estos pocos: muerte y sepultura de la Virgen, presencia de

los Apóstoles, venida del Salvador, traslado del cuerpo virginal al paraíso y vida eterna. De estos elementos conviene notar que la muerte la afirman unánimemente todos los apócrifos; como también la venida del Señor y el traslado del cuerpo al paraíso; respecto, empero, de la presencia de los Apóstoles, no todos refieren la venida sobre las nubes, ni tampoco la presencia de todos. Según la llamada *Visión de Cirilo de Jerusalén*, solos Pedro, Santiago y Juan asisten a la muerte de María: Juan, porque en su casa vivía la Virgen; Pedro y Santiago, que se hallaban en Jerusalén, por haber sido llamados. Lo que no todos los apócrifos refieren es la resurrección de María y su Asunción al cielo. Este punto, el más importante sin duda, necesita aclararse.

Existe en la tradición apócrifa un elemento, perturbador a la vez y orientador: la traslación del cuerpo virginal al "*paraíso*". La existencia de este elemento en todos los apócrifos prueba evidentemente que el sitio adonde fué trasladado el cuerpo era denominado "paraíso" y no "cielo". Esta denominación, que para un cristiano era equivalente a "cielo", dió pie a algunos, amigos de escenas fantásticas y extrañas, a que entendiesen por "paraíso" el paraíso terrenal. Y una vez puestos en el resbaladero imaginaron las aventuras más inverosímiles. Pero eso que fué perturbador para aquellos exaltados, resulta ahora orientador para nosotros, que nos explicamos perfectamente el origen de aquellos desvaríos, y reconocemos en la base misma de la tradición un dato o una afirmación, cuyo sentido es para nosotros claro e inequívoco. Seguros de que la tradición primitiva afirmaba la traslación al "paraíso", vemos en esta expresión, popular si se quiere, una declaración de la Asunción de María.

Por otra parte, la antigüedad y la universalidad de esta afirmación, que perduró siglo tras siglo, hasta que fué sustituída por la fórmula equivalente de "Asunción a los cielos", es para nosotros una garantía irrecusable de su historicidad. La existencia de semejante afirmación en tiempos en que podía conocerse y comprobarse la verdad de los hechos, no se explica razonablemente si la traslación al paraíso no hubiera sido un hecho real e histórico. Que no murió la Virgen en un rincón desconocido, sino en Jerusalén, en casa del Apóstol San Juan, que tan estrechas relaciones tenía además con San Pedro y con Santiago, el obispo de la santa ciudad.

Y con la historicidad de la tradición anda junta su apostolicidad. San Juan, por lo menos, hubo de dar testimonio no sólo de la muerte de María, sino también de su traslación

al paraíso. Aun prescindiendo de la doble aparición del Salvador, referida por todos los apócrifos, y que nada tiene de extraño para un cristiano, no hay que olvidar que San Juan es el autor del Apocalipsis, singularmente favorecido, aun entre los mismos Apóstoles, por celestes visiones. Y no creemos sea pura casualidad o arbitrariedad la singular coincidencia de que muchos de los apócrifos se presentan como obra de San Juan o de alguno de sus discípulos.

Tradición históricamente verdadera, tradición además apostólica, es la que el análisis científico descubre en el fondo de todos los apócrifos: el oro puro que se halla entre tanta escoria. Esta tradición la consigna el *Transitus W* y el epílogo auténtico de Juan de Tesalónica. La consecuencia dogmática de esta conclusión de crítica histórica y literaria no necesita encarecerse (21).

José M. Bover, S. I.

Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).

(21) Juntamente con las pruebas de este artículo llega a nuestras manos el libro de M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Città del Vaticano, 1944) magnífico volumen de 755 páginas. Se trata de los apócrifos asuncionistas en el cap. 3 de la primera parte (p. 103-171). Comparando el relato de Juan de Tesalónica con el *Transitus W*, sostiene Jugie que el apócrifo latino es una versión latina abreviada del griego. No creemos que semejante hipótesis quede sólidamente demostrada. Para nuestro objeto principal, con todo, sería casi indiferente que el latino dependiera del griego, o el griego del latino, o, lo que es más verosímil, que ambos dependieran de un arquetipo común. Aun admitida la hipótesis de Jugie, habría de concluirse que entre los diferentes epílogos del Tesalonicense aquél había de considerarse como auténtico, que se halla reproducido en la versión abreviada del *Transitus W*. Ahora bien, de los seis tipos del epílogo antes señalados, sólo el primero aparece reproducido en los códices del *Transitus*. Este tipo, por tanto, es el que nos ha conservado el auténtico epílogo del Tesalonicense.

Notas, textos y comentarios

Una cita interesante de la Carta de Braulio a Fructuoso, en el siglo XIII

La segunda sección del Epistolario de San Braulio de Zaragoza—Cartas IX-XLIV—apenas si ha dejado huella en la literatura posterior. No obtuvo la supervivencia de la primera —Cartas I-VIII—del intercambio epistolar entre Braulio e Isidoro. La fortuna inmensa de las *Elimologías*, a las cuales servían frecuentemente de introducción en los manuscritos, aseguró a estas últimas un largo camino de reminiscencias.

Una sola cita le fué dado hallar al autor de estas líneas cuando en 1940 elaboraba su edición. Es del manuscrito L. I. 2, de fines del siglo XVI, de El Escorial. Trata de la Primacía de la Sede de Toledo y comienza así su fol. 1:

De Primatu Ecclesiae Toletanae. Braulio Caesaraugustanus Episcopus in exordio cujusdam Epistolae suae quam Beato Eugenio Toletano Episcopo transcripsit sic dicit: *Domino meo Eugenio Hispaniae primati, Braulio Caesaraugustanus, salutem.*

El autor de este escrito, tal vez Juan Bautista Pérez (1), atento solamente al término "primati", citaba, sin duda, de memoria, la salutación de la carta, que reza así: *Domino singulariter meo, Eugenio Primati Episcoporum Braulio seruus inutilis sanctorum Dei* (2).

Hoy es posible añadir otro testimonio, que no carece de valor.

En la *Istoria sancti Thuribii*, que edita el P. De Gaiffier en "Analecta Bollandiana", 51, 38-64, redactada, según su edi-

(1) Cf. G. Antolín, *Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, 3 (Madrid, 1913) 1-2, nota.

(2) Carta XXXVI, edic. J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*: Estudios Onienses, ser. 1, vol. 2 (Madrid, 1941) p. 163.

tor, hacia el siglo XIII (37) por un autor anónimo, que ha reunido datos pertenecientes a los varios Toribios de que hay mención en la antigua historia de la Iglesia española, se lee esta curiosa autoridad de San Braulio:

Braulius Caesaraugustanus episcopus, vir magne prudentie et eruditionis, qui Vitam beati Emiliani edidit, in quadam epistola, quam ad Fructuosum episcopum direxit, inter cetera dixit: *Provincia namque, quam incolitis, que in gratia est litterarum ingenii et grecam sibi originem defendit et, ut aliquos dicam, ex ea ortos fuisse recordamini elegantissimos viros atque doctissimos Orosium presbiterum et sanctum Thorium* (lege *Thoribium*) *episcopum Indacium et Carterium laudate senectutis et sancte erudictionis pontificem* (46-47).

La cita es algo libre y contiene variantes notables de transcripción. El texto crítico dice: "Prouinvia namque quam incolitis et graecam sibi originem defendit, quae magistra est litterarum et ingenii; et ex ea ortos fuisse recordamini elegantissimos et doctissimos uiros, ut aliquos dicam, Orosium presbyterum, Toribium episcopum, Idatium et Carterium laudate senectutis et sanctae eruditionis pontificem" (3).

Juntamente con la del códice escurialense, antes mencionada, constituye la única resonancia del contenido epistolar de Braulio en su segunda parte.

José Madoz, S. I.

Facultad de Teología, Oña (Burgos).

(3) *Ibidem*, p. 204-205.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

ALASTRUEY, M. I. SR. DR. D. GREGORIO, *Tratado de la Virgen Santísima.*—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1945).

Muy buena acogida tuvo la edición latina de esta Mariología del Dr. Alastruey, y no dudamos de que la presente versión castellana ha de obtener la misma admiración.

Muchas eran las personas devotas de María que deseaban tener a su alcance un tratado completo de las virtudes y privilegios de María, y aun apetecían adquirir un conocimiento más profundo—francamente teológico—de su dulce Madre. Lo tienen ya en el libro que presentamos. Abarca todos los temas que la Mariología moderna suele discutir, y de cada uno de ellos nos da una síntesis ordenada muy completa. De la misma manera que su Mariología latina, no es este libro un trabajo de investigación o de recopilación. Pero no por esto deja de tener mucho mérito. Sabemos perfectamente cuánto cuesta hacer una síntesis bien hecha, o un manual que contenga lo esencial, evite lo superfluo, resuma las cuestiones y discusiones y dé un juicio equilibrado de los temas que desarrolla. Esto lo consigue admirablemente el Dr. Alastruey. Sus doctrinas son sólidas y seguras; sus síntesis, claras, y su estructura, completa. Tiene acierto en eliminar las cuestiones anticuadas o secundarias en demasía, y elegir las capitales y de actualidad. No se trata de un libro de consulta para profesores de Mariología (nos consta que no fué esta la mente del autor en su edición latina), pero sí que se convertirá en un verdadero libro de consulta para todas aquellas personas que no siendo especialistas en materias de Teología—principalmente en Mariología—quieran tener en un solo libro manual y claro las conclusiones, expuestas y discutidas suficientemente, de cuanto tratan los libros más profundos sobre este tema de la Virgen María. Las numerosas citas que se encuentran a cada paso servirán a los estudiosos para poder consultar las fuentes.

Como lo hicimos con ocasión de la edición latina, felicitamos también ahora al autor por esta traducción castellana.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LLOVERA, DR. D. JOSÉ M.ª, Pbro. Canónigo de Barcelona, *Idea integral del Sacrificio Eucarístico.*—Luis Gili (Barcelona, 1945).

En 24 páginas muy densas de texto y 16 de notas, el Sr. Llovera resume con acertada claridad y minuciosa exactitud casi todos los aspectos bajo los que se puede considerar el Sacrificio de la Santa Misa y su participación en la Sagrada Comunión.

Este folleto es una tirada aparte de la *Crónica oficial del Congreso*

Eucarístico de Barcelona (1944), y fué leído como discurso en la primera de las tres sesiones solemnes del mencionado Congreso. No se trata, pues, de una investigación teológica acerca del tema en cuestión, sino simplemente de una exposición dogmática, o como declara el mismo autor, "de resumir y articular en una breve síntesis los principales elementos que integran el concepto total de este acto céntrico y primario de nuestra Religión, recogidos y valorados a lo largo de la Tradición eclesiástica y de la especulación teológica, al objeto de hacernos mejor conocer y más amar, para más fructuosamente participar en él, el Misterio, por antonomasia, de nuestra Fe".

Y en realidad el estudio es integral, pues desde el concepto de Sacrificio y de las diversas teorías para aplicarlo al caso de nuestro Sacrificio, hasta la unión del alma de nuestro ser con Cristo (efecto de la Eucaristía), pasando por la manera de la presencia real de Jesús bajo las especies sagradas, todos los aspectos son objeto de consideración más o menos detenida.

El autor confiesa haberse servido preferentemente de las obras monumentales del P. De la Taille y de M. Lepin. Parece seguir la explicación del P. De la Taille, y en los puntos en que este autor no discrepa del P. Billot, también a éste se inclina. Los partidarios de las teorías de los dos profesores de la Gregoriana tendrán en este discurso un resumen muy acabado de sus doctrinas. Esto mismo tal vez desagradará a los que sean adversos a sus opiniones. De todos modos, el autor ya confiesa que no ha de interpretarse su discurso en el sentido de que "comparta plenamente sus opiniones".

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

PLINVAL, GEORGES DE, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'Histoire littéraire et religieuse.* — Librairie Payot (Laussane, 1943) 430, en 8.°

Esta obra es una buena monografía sobre el famoso heresiarca antagonista de S. Agustín. Después de determinar en lo posible el "corpus pelagianum", al que asigna generosamente, completando un detenido estudio anterior "*Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélage*", extracto de la Revue de Philologie (París, 1934), nada menos que 22 obras conservadas y 6 perdidas (1), estudia lo que se puede afirmar sobre la persona de Pelagio, sus lecturas, el influjo del medio ambiente en que vivió; sigue un largo capítulo sobre el comentario a las epístolas de S. Pablo y otro también importante sobre su doctrina moral; la influencia ejercida por Pelagio, considerado como "reformador y novador", seguida de la historia conocida de las luchas, reveses y represión del pelagianismo; termina con una apreciación general de la "Fuerza y flaquezas de la doctrina de Pelagio", con tres notas complementarias.

La información del autor es de primera mano; el contacto con las fuentes continuo; su interpretación a las veces bastante personal e independiente; la bibliografía sobria y escogida.

Anima toda la obra una no disimulada simpatía a su *héroe*, que le hace poner de relieve con cierto calor comunicativo los aspectos favorables de su acción y de su doctrina. No deja por esto de notar lo inad-

(1) Cf. la crítica del P. MADOZ en RazyFe 132 (1945) 583, y el artículo del mismo, *Herencia literaria del presbítero Eutropio*, en EE 16 (1942) 27-54.

misible de los errores, que colocaron a Pelagio en el número de los herejes, ni el problema "psicológico" de sus tergiversaciones y de su ocultismo.

Con todo, a mi ver, nos presenta Plinval un Pelagio en extremo favorecido; ya en la pág. 19 se regocija de haber descubierto en él "un alma grande", "un reformador moral *épris de vertu difficile*"; más, su afición hacia él le hace francamente injusto con adversarios del heresiarca como San Jerónimo y Orosio (p. 55, 56, 231s, 306-308; véase una muestra: "le vieil et incommode ascète, saint Jérôme, *quaerens quem devoret*", p. 272), y cargar la mano, no sin razón, pero no proporcionalmente, sobre Celestio y Juliano, de quien traza una semblanza bien poco halagüeña (p. 355s).

De aquí procede sin duda la impresión poco grata desde el punto de vista dogmático e históricodogmático que dejan las apreciaciones personales del autor sobre Pelagio. Se ha dejado afectar con exceso por los aspectos interesantes de su personalidad y por las enseñanzas morales y ascéticas que contienen sus escritos, sin advertir que los defectos fundamentales religiosos y dogmáticos del pelagianismo lo vician tan radicalmente, que aun aquellas doctrinas que en otro ambiente serían provechosas vienen a constituir un peligro más trascendental de lo que el autor parece sospechar. Tal es la razón de la polémica muy clarividente de S. Agustín, que debe ser interpretada cuidadosamente desde este punto de vista. Desmesurado es también el relieve dado a la obra de Pelagio como apóstol necesario de la libertad y de la ascesis y perfección cristiana. La Iglesia del siglo IV con su monaquismo y la predicación de los Santos Padres, no tenía que mendigar los auxilios de un estoicismo soberbio y naturalista para salvar la libertad y el esfuerzo personal.

Unas muestras darán idea del procedimiento peculiar del autor.

El carácter de Pelagio nos es presentado como idealista franco, leal y sincero, de alta moralidad, que sólo conviene a almas generosas, ejemplo integral de las virtudes que enseña; amante de la perfecta rectitud y de la justicia absoluta; sólo que en las mismas páginas (100-101) nos salen al paso, para asegurar sus ideas, "las necesidades humillantes de una restricción mental, o las complicidadas suspectas de una propaganda clandestina de un hombre tenaz, contra cuya convicción no valen ni las condenaciones de la autoridad". "Era necesario que se elevase una voz para inculcar el sentimiento del esfuerzo personal, explicar las nociones esenciales de libertad y responsabilidad" (p. 120).

En el comentario a las cartas de S. Pablo la tergiversación total y consciente operada por el heresiarca de la doctrina del Apóstol, en especial Rom 5-8, es apreciada con el sencillo eufemismo de "matices, distinciones y atenuaciones" (p. 149) "no parece seguirle al Apóstol con fidelidad en los pasajes donde se edifica de un modo positivo la teoría religiosa de S. Pablo" (p. 148). Se trata de la rotunda negación del pecado original y de la "electio gratiae", y de rechazo, como al fin reconoce el propio Plinval, de nada menos que de la desaparición de la influencia trascendental de Jesús y de su Redención... "Es que Pelagio no es un místico, que no se coloca en el plano sobrenatural" (p. 155-157). ¡Poquita cosa!

En Moral "se muestra Pelagio mucho más exigente que el Apóstol" (p. 157), falseando las enseñanzas de S. Pablo a los Corintios, llámese su exageración "el bello sueño de su fe", donde "Pelagio, el lego Pelagio, ha puesto su ambición santa, su impulso de asceta" (p. 164)). Pero hay que reconocer que "si se admite que la humildad, el sentimiento de nuestras fragilidades y de nuestros límites son elementos esenciales de la piedad... la concepción pelagiana de la virtud y de la oración se aparta

del espíritu del cristianismo... Nadie había magnificado con tan imprudente y generoso atrevimiento la seguridad de la conciencia humana ante la mirada de Dios" (p. 206).

Como se ve, el autor nota con lealtad lo inadmisible de los errores pelagianos, y con los mismos datos aportados en la obra puede el lector atento formarse cabal concepto de lo que representa el pelagianismo en la historia del pensamiento cristiano, nada menos que un estoicismo soberbiamente naturalista que pretendía viciar las raíces de la vida moral y ascética.

Porque esto es el pelagianismo (y el pelagianismo de Pelagio). La negación radical de la gracia, el escándalo del "da quod iubes", la antipsicológica y anticristiana "jactancia de la nativa virtud de la naturaleza humana" (Pío XI, Encíclica "Misserentissimus Redemptor"), la negación de la oración de petición y la significativa historia y controversia sobre la farisaica oración del justo contenida en el *De vita christiana* (p. 228, 395, 410)—no sin razón opuesta irónicamente por sus adversarios a la oración dominical, cuyo "dimitte nobis" no reza con él—, el carácter como mercantil y meramente jurídico de las relaciones del hombre con Dios (p. 210), lo vago e indefinido y profundamente antisobrenatural de su distinción entre la vida eterna y el reino de los cielos (p. 187), chocan en demasía con el espíritu cristiano para ser tachados tan sólo de "puntos flacos de la doctrina de Pelagio" (p. 394). Si se ha de reconocer además el carácter excesivamente individualista, antieclesiástico y positivista de la orientación pelagiana (p. 398, 399), debe tenerse por del todo vana la posible interferencia (en otro ambiente) del pensamiento pelagiano y católico (p. 402, donde sorprende leer que el *De vocatione omnium gentium* es una cristianización del sistema pelagiano).

Las ventajas que, según Plinval, el pelagianismo vencedor hubiera podido traer al cristianismo de los pueblos bárbaros, el atribuir una actitud pelagiana al monaquismo irlandés del s. VII (p. 405-406), me parecen fundarse en falsas perspectivas histórico-dogmáticas, que apuntan también en otros pasajes, como la notable confusión entre la pelagiana gracia de creación y la gracia universal reconocida a las veces por S. Agustín (p. 398), el juicio que la conjunción entre la herencia del pecado y la creación del alma es "posición delicada y que puede parecer contradictoria y aun ininteligible" (p. 363), y la fórmula (no sólo demasiado simple, sino del todo infundada) "que desde S. Agustín la idea de la Redención ha suplantado la de la Encarnación" (p. 407).

Enérgicamente debe ser repudiada la apreciación final, que la derrota de Pelagio ha hecho olvidar la "noción de libertad cristiana", "el gozo de tener parte en la gloriosa adopción de hijos de Dios" (p. 408), con el colofón de que en la victoria de Agustín, al hallar una interpretación "quizás más auténtica" de S. Pablo, "estaban en germen el luteranismo y el jansenismo", pues "en el fondo del paulinismo estaba la predestinación con sus consecuencias justas o abusivas" (!).

Este juicio, menos favorable a la obra de Plinval, no debe extenderse al capítulo que el mismo autor escribió para la *Histoire de l'Eglise* de Fliche y Martín (t. 4, c. 4), "Les luttes pélagiennes", mucho más objetivo en su sobriedad; también subsiste con todo aquí la moda del pesimismo agustiniano, y una singular errata (p. 103, en la obra juzgada p. 394), que la dificultad sobre la "impeccantia" quedó desvanecida el día en que la *impeccantia* se llamó *estado de gracia;* precisamente en los dos lugares citados de S. Agustín, *De gestis* LV y *De perfectione iustitiae* XIV, claramente la reserva este Santo a la bienaventuranza del cielo (PL 44, 352. 198. 309).

José M. Dalmáu, S. I.

Miscelánea Comillas.—Colaboración científica de los Profesores y Doctores de la Universidad, 3 (1945).

La publicación que empezó, sin pretensiones de periodicidad, siendo un homenaje ocasional al Seminario y Universidad de Comillas en su Cincuentenario, y que llenó dos volúmenes con el título de "Miscelánea Comillas", se continuará en adelante con carácter periódico y con el mismo título. Anualmente, "Miscelánea Comillas" se propone dar un total de 600 a 700 páginas, en uno o varios cuadernos.

El número 3 (1945) que ahora reseñamos está dedicado todo él al Beato Juan de Avila. El P. Camilo Abad, S. I., publica *Dos Memoriales inéditos del Beato Juan de Avila para el Concilio de Trento*, aportación la más importante, a nuestro juicio, de cuantas se vienen haciendo modernamente al estudio y conocimiento del Apóstol de Andalucía. Verdad es que el segundo Memorial, el más extenso (p. 41-151) nos era ya de algún modo conocido, principalmente por un artículo del Dr. Jedin, pero al P. Abad tenemos que agradecer el que podamos ya disfrutar de su lectura, sin aguardar a que lo publique la Sociedad Goerresiana en el volumen 3 del tomo 13 de su *Concilium Tridentinum*. El editor español, que ha consultado otros dos manuscritos además del de la Gregoriana, refuerza en el prólogo los argumentos a favor de la atribución al Beato Avila. El primer Memorial, más breve (p. 1-39), pertenece igualmente al Maestro Avila; lo demuestra suficientemente el P. Abad, si bien no estaría de más un examen comparativo, ideológico y lingüístico, con otros escritos del Beato, como se hace con el segundo Memorial. Cuando don Luis Sala dé a la imprenta su importante hallazgo del *Audi, filia* en su primera redacción, que creíamos definitivamente perdida, veremos en algunos pasajes una perfecta consonancia literal del primer *Audi, filia* con estos Memoriales. V. A.

Xenia Piana, SSmo. Dno. Pio Papae XII a Fac. Hist. Eccl. in Pont. Univ. Gregoriana dicata: Miscellanea Historiae Pontificiae, 7 (Roma, 1945) IX + 514.

Prefazione, por el P. Pablo Dezza, Rector de la Universidad Gregoriana, p. V-VI: *Communio und Primat*, por el P. Luis Hertling, S. J., profesor en la Fac. de Hist. Ecl. de la Univ. Greg., p. 1-48; *Die Reliquien der Apostelfuersten und ihre Teilung. Zur Geschichte einer alten Ueberlieferung*, por el P. Engelberto Kirschbaum, S. J., prof. de la Fac. de Hist. Ecl. de la Univ. Greg., p. 49-82; *La legación en España del Cardenal Pedro de Luna* (1379-1390) por D. José Zunzunegui, Dr. Hist. Eccl. in Pont. Univ. Gregor., prof. Hist. Eccl. in Seminario eccl. Victoriensi (Hispania) p. 85-137; *Pio IV e la Curia Romana di fronte al dibattito tridentino sulla Residenza* (7 marzo-11 maggio 1562) por D. Luis Castano, salesiano, Dr. Hist. Eccl. in Pont. Univ. Greg., Praeses studentium Collegii Salesiani in Urbe, p. 141-175; *El Papa Gregorio XIII y la ordenación de los mestizos hispano-incaicos*, por el Padre León Lopetegui, S. J., prof. Fac. Hist. Eccl. in Pont. Univ. Greg., p. 179-203; *Paepstliche Finanzen, Nepotismus und Kirchenrecht unter Urban VIII*, por el P. José Grisar, S. J., prof. Fac. Hist. Eccl. in Pont. Universidad Gregoriana, Moderator collectionis "Miscellanea Hist. Pontificiae", p. 207-366; *El viaje a América del futuro Pontífice Pío IX* (1823-1825) por el P. Pedro Leturia, S. J., prof. et Decanus Fac. Hist. Eccl. in Pont. Univ. Greg., p. 369-444; *Il P. Giuseppe Marchi, S. J.*, (†1860) *e il rinnovamento degli studi di archeologia cristiana auspici*

Gregorio XVI e Pio IX, por el P. Román Fausti, S. J., prof. Fac. Hist. Eccl. in Pont. Univ. Greg., p. 447-514.

Diez años de existencia le han parecido suficientes a la *Facultad de Historia Eclesiástica* de la Universidad Gregoriana para conmemorar su fundación, y ofrecer al Papa un homenaje en el fausto jubileo de su consagración episcopal. A sus tareas escolares la docta Facultad ha querido añadir esta prueba más de su madurez y competencia, acreditada largamente por la numerosa serie de doctores formados en sus aulas. Dos de éstos, que ocasionalmente se hallaban en Roma en septiembre de 1942, han sido invitados a colaborar en el homenaje; los demás participantes son veteranos de la enseñanza o de la pluma en la misma Universidad.

Con el cuadro casi íntegro de profesores, las diversas ramas de la Facultad, en casi todas sus especialidades, están también representadas.

A la amplitud y variedad de temas corresponde el interés de la materia, vigorizado internamente por el espíritu de *romanidad*, o mejor, si se permite la expresión *petrinidad*, que debe ser característico de toda institución pontificia, y lo es de la joven Facultad de Historia Eclesiástica de Roma, que ha tomado como emblema de sus publicaciones periódicas, según reza su título, el estudio en miscelánea de la historia pontificia.

La Historia es siempre heraldo de la verdad; por eso, la mejor apología, la más sólidamente fundada, es la que se propone cimentar su base en una fiel exposición de hechos. Este principio normativo es también el que ha guiado a los colaboradores de la presente *Miscellanea*, cuyos trabajos representan una positiva contribución al progreso de la ciencia. Sus aportaciones descansan generalmente sobre pruebas documentales, bastantes de ellas inéditas, que se añaden como apéndices al fin de los trabajos. No entraremos en un examen de detalle por no alargarnos, pero no podemos menos de augurar que cunda más y más este ejemplo, y se extienda ampliamente el empleo de ese método.

Para la apología de la Iglesia hay que seguir este camino, indicado ya por León XIII al abrir al público estudioso los archivos vaticanos. Los recelos que entonces pudieron ofrecerse frente a una posible tergiversación de documentos, cedieron ante la evidencia con que luego, a la luz de esos archivos, apareció realizada ante la historia la misión divina de la Iglesia.

Singularmente, la historia del Pontificado en la época moderna es mucho lo que debe a las recientes investigaciones archivísticas, sin las cuales no se concibe hoy ningún trabajo serio. Dejando a un lado otras facetas, y ciñéndome a un aspecto que ponen hoy de actualidad las conmemoraciones centenarias del Concilio de Trento, ¡cuánto no han beneficiado las recientes publicaciones documentales a la idea que hoy nos formamos de ese hecho memorable y de la intervención en él de los Pontífices!

A este respecto, aprovechando la ocasión que nos ofrece el tema desarrollado por el P. Castano sobre ciertos debates tridentinos, queremos apuntar nuestra disconformidad sobre el supuesto episcopalismo de los prelados españoles en el Concilio.

Lo que se interpreta en ellos como efecto de ansias desmedidas de poder, no era en realidad sino el resultado práctico, la cristalización de sus deseos de reforma.

El solo nombre del santo Arzobispo bracarense, portugués él, pero identificado en esto plenamente con los Obispos españoles, bastaría para

justificar esos anhelos. Por violentos y fuertemente acusados que parezcan, aquellos conatos no iban dirigidos a otra cosa que a romper las trabas inhibitorias con que los recursos a la Curia Romana obstruían muy frecuentemente la *reforma*. Sus reclamaciones contra el excesivo curialismo, por más que pudieran exasperar a los curiales, no acusaban una tendencia antipontificia.

La actitud, por ejemplo, que observamos en Covarrubias bastaría a demostrarlo. El celebradísimo canonista era una de las columnas, dentro del Concilio, sobre la que se apoyaba la tesis favorable de la obligatoriedad de la residencia *iure divino*. No obstante, por expresa iniciativa suya se incluyó en el c. 21 *de reforma* de la sesión 25 una fórmula que dejaba plenamente a salvo la autoridad pontificia en todas las disposiciones reformatorias del Concilio. "*Fiat decretum*—clamaba nuestro Obispo—*speciale, amplissimum amplissimis verbis, dicendo quod nullis decretis huius concilii praeiudicatur auctoritati Sanctissimi*: CT 9, 895.

Guerrero, por su parte, testifica: "Pluguiese a Nuestro Señor que los que esto escriben y dicen a Su Santidad, y aquellas personas de quien tiene más satisfacción, le amasen con amor tan puro, sincero y desentrañado de interés, como yo sé de cierta ciencia le amo, y creo lo mesmo de otros de quien Su Santidad por semejantes relaciones no tendrá tanto contentamiento; y que viese nuestros corazones, que se verificaría aquello "*novissimi erunt primi*" en la gracia de Su Santidad. Y lo que yo deseo y le suplico a Nuestro Señor cada día muchas veces para su Santidad, todo junto que luego venga sobre mí. Esto acá ni se ha de recibir ni creer; mas manifestarse ha delante de Dios en su juicio donde todos nos hemos de ver muy presto" (Colecc. de Docum. inéd. para la Historia de Esp., 9, 304-305).

El mismo Obispo de Orense, D. Francisco Blanco, una de las cabezas mejor puestas del Concilio, y veneradísimo de los Padres tridentinos por su alta santidad, se excandescía, dice Gerio, contra el reproche de algunos intemperantes que les tachaban de adversarios de la Santa Sede porque urgían la residencia. "Semejante inculpación, concluía Blanco, ofende más que a nadie al Papa mismo, porque da a entender que Su Santidad tiene por enemigo suyo al derecho divino; lo cual negamos absolutamente nosotros, estando ciertos que, siguiendo a su Vicario, seguimos a Cristo": CTr 3, 212 y 520. Ver también ig. 9, 283.

No, no eran estas ansias desmedidas de independencia y libertad para alzarse contra Roma, ni las apremiantes exigencias de aquellos prelados cedían en deservicio de la Santa Sede, antes implicaban una honda y plena dedicación a la misma causa pontificia. Por eso, no dudamos que, coleccionando textos y valorizando documentos, el propio P. Castano, tan familiarizado con materiales tridentinos, coincidirá también con nosotros en este enjuiciamiento global del problema. C. GUTIÉRREZ, S. J.

ALTANER, B., *Patrología.*—Traducción española por los PP. Eusebio Cuevas y Ursino Domínguez, agustinos, XX-367. Con un Apéndice: *Patrología española*, por los PP. Eusebio Cuevas y Ursino Domínguez. Espasa-Calpe (Madrid, 1945) 1-65. Precio: 30 ptas.

Todavía están frescos los cálidos elogios con que fué saludada en 1938 la aparición de la Patrología del Dr. Altaner. En manos del insigne profesor de Breslau, el precioso manual de Rauschen se nos presentaba sustancialmente refundido y notablemente perfeccionado, hasta el punto de que con toda justicia podía ostentar el solo nombre de B. Altaner.

Mérito fué del erudito patrólogo el haber aprisionado en un estrecho volumen toda la historia patrística, ofreciéndonos, al lado de sumarias biografías, y después de enumerar las diversas obras de los Santos Padres, una crítica acertada acerca del pensamiento doctrinal, cual se desprende de las últimas investigaciones, avalado todo ello por una bibliografía completa de ediciones, traducciones y trabajos monográficos. De este modo puede informarse el lector en pocos instantes sobre el estado actual de los estudios patrísticos en un punto cualquiera.

Dos años más tarde, en 1940, aparecía la traducción italiana, ampliada en cuanto a la bibliografía, por el mismo Altaner, de tal manera, que más bien que una simple traducción era ya una nueva edición.

La traducción española, que debemos a la benemérita labor de los Padres Cuevas y Domínguez, y de la cual tantas ventajas auguramos para los estudiosos de las ciencias eclesiásticas, si bien se hace sobre la edición alemana de 1938, aprovecha sin embargo las mejoras de la traducción italiana. ¡Es lástima que tal vez las difíciles circunstancias por que hemos atravesado no hayan permitido al Dr. Altaner completar la bibliografía de estos últimos cinco años!

La traducción es exacta, transparente y un tanto esquemática, como lo exige el fiel reflejo del original. La presentación tipográfica merece toda alabanza, no desmereciendo apenas en nitidez y elegancia de la edición alemana de la casa Herder, a la que se imita, no sólo en el formato de la obra, sino también en el tamaño y distribución de las distintas clases de letra.

De los pocos errores tipográficos que hemos advertido, sólo queremos anotar uno, porque pudiera tener consecuencias ideológicas. Hablando de Gregorio de Nisa, y enumerando en la p. 208 como quinto grupo de sus escritos las treinta Cartas que se le atribuyen, se añade entre paréntesis *pascuales*, como si se quisiera indicar que en ellas se tocan temas pascuales, siendo así que en la obra original, al escribir el Dr. Altaner *bei Pasquali*, solamente quiere decir que esas treinta Cartas se encuentran en la edición preparada por G. Pasquali, *Epistulae*, 1925, la cual, juntamente con los dos volúmenes de los libros *Contra Eunomium* de V. Jaeger, 1921, es lo único que hasta el presente se ha publicado en la edición crítica del Niseno, patrocinada por la fundación Wilamowitz-Moellendorff.

Pero la obra que aquí reseñamos no es una sencilla traducción. Su novedad está en las 65 páginas que, a manera de apéndice, se consagran a la Patrología española. Sus autores han retirado del texto de Altaner los pocos escritores españoles que aquel estudiaba, excepción hecha de los poetas Juvenco y Prudencio, formando con éstos y otros más un capítulo aparte. Pasan de cuarenta los Padres o escritores eclesiásticos que se nos presentan, distribuídos bajo los diez siguientes epígrafes: *Antiarrianos. Antinovacianos. Prisciliano y sus secuaces. Antipriscilianistas. Poetas cristianos españoles. Exégetas. Antipelagianos. Monacato español. San Isidoro y sus discípulos. Otros escritores de la España visigoda.*

En conjunto, y como primer avance de una Patrología española, que con el tiempo ha de perfeccionarse considerablemente, el tratadito de los PP. Cuevas y Domínguez es digno de elogio. Su lectura habrá de contribuir indudablemente para orientar a más de uno en la investigación de temas de la primitiva Iglesia española.

Ya reconocen los autores en el prólogo que el catálogo de escritores eclesiásticos españoles no es completo. Sin embargo, por no fijarnos ya en nombres como Severo de Menorca, Sedulio (ALTANER, p. 279), Vidal

y Tonancio, etc., creemos que, ampliando un poco el concepto de Patrología, debiera dedicarse un apartado a nuestros Concilios (Elvira, Toledo, etc.), y otro tal vez a nuestra Liturgia.

Por el momento, nosotros también hubiéramos preferido que los nombres de los escritores españoles estudiados por Altaner no se hubieran suprimido en absoluto; sino que, enunciado solamente el nombre, se remitiese al lector a la Patrología española. Esto tendría la doble ventaja de conocer qué autores españoles, a juicio del Dr. Altaner, tienen el honor de figurar en la Patrología general, y en qué época o grupo de escritores están encuadrados.

En cambio, hubiéramos suprimido la excepción que se hace con Juvenco y Prudencio, ya que a este último debiera dársele alguna mayor extensión, mientras que a Juvenco, además de su *Historia Evangélica*, podría asignársele el libro sobre los *Sacramentos*, de que habla San Jerónimo en *De Viris ill.*, 84, pues no creemos suficientemente probada la sospecha de J. Huemer sobre la falsedad de la noticia jeronimiana.

La exposición doctrinal de algunos autores, como Paciano y Julián de Toledo, la encontramos excesivamente difusa. Creemos que este apartado resultaría más útil en forma de síntesis. Y al contrario, nos extraña que, tratando de Baquiario, no se diga una sola palabra de su pensamiento penitencial, siendo así que una de sus obras, la *De reparatione lapsi*, está consagrada toda ella a este aspecto interesante.

Por lo que hace a la bibliografía, sugerimos algunas citas que nos parece haber echado de menos. Para Juvenco, además de la edición crítica de Huemer, que ya se aduce, convendría enumerar la edición de F. Arévalo, la cual pasó después al volumen 19 de Migne. Para Paciano, estudiado bajo el punto de vista penitencial, deben tenerse presentes, E. GOLLER: RQ 1928, 245-261; B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse*, 1928, p. 144-147. Para el mismo Paciano, Baquiario y Gregorio de Elvira, y bajo idéntico aspecto, también, RevEspTeol 1 (1941), 339-360. Para Baquiario, J. DUHR: RevHistEccl 24 (1928) 5-40; 301-531; J. M. BOVER: EE 7 (1928) 361-366; S. GONZÁLEZ: EE 18 (1944), 362s. Para el obispo Pastor, J. A. ALDAMA: RevHistEccl 29 (1933) 74-81. Para San Isidoro, J. MADOZ: RevHistEccl 34 (1938) 5-20.

Sobre la manera de citar, principalmente revistas, desearíamos un criterio uniforme, y más en consonancia con el método de Altaner. Ello contribuiría también a ganar espacio.

Mas todos estos detalles, que hemos señalado con el solo ánimo de mayor perfeccionamiento en sucesivas ediciones, no restan mérito a esta valiosa Patrología, que nosotros saludamos jubilosamente como una magnífica aportación a las letras eclesiásticas españolas.

S. GONZÁLEZ.

RIVERA, JUAN FRANCISCO, *San Julián, Arzobispo de Toledo.* — Editorial Amaltea S. A. (Barcelona, 1944) 239, en 8.°

Un libro sobre San Julián de Toledo y su época circundante, escrito *con amore*. Su autor, el mismo que hace poco tiempo ilustró algunos aspectos de la sombría figura de Elipando, proyecta hoy sobre una pantalla orlada de simpatía la radiosa personalidad de San Julián.

"No intentamos elaborar—dice modestamente en la introducción—un profundo trabajo de investigación; exprofeso eliminamos la erudición enfadosa al redactar las conclusiones, pero en el haber de este estudio cuentan muchas horas pasadas sobre los documentos originales, cuyos datos fué necesario compulsar mil veces para armonizar el conjunto".

El lector se lo reconoce justamente. Tal dominio y asimilación del contenido de las fuentes, hasta adquirir aquella segunda vista del historiador, que sorprende la vida del pasado, y sabe reconstruirla, no se adquieren sin una consagración total y reposada al estudio de los documentos.

En páginas de cálida emoción se puede seguir la trayectoria del Primado de Toledo, como príncipe de la Iglesia, como hombre de estado, como personalidad literaria, y, en todas sus facetas, como un carácter de alto relieve.

La eliminación de notas precisas documentales aligera, es verdad, la exposición y aun la lectura. Pero a veces el lector busca instintivamente los fundamentos de ciertas atestaciones, como la del desgraciado e intemperante Justo (p. 65). El llamar "San Millán" al clérigo palaciego de Khindasvinto, que redactó la Carta del Monarca a Braulio (p. 73), puede despistar a los lectores haciéndoles pensar en San Millán de la Cogolla, que murió a fines del siglo VI, y cuya vida escribió San Braulio. Antes que Idalio llamara arzobispo a Julián (p. 158), ya en el Concilio de Mérida de 666 el Obispo Sclua firmaba las Actas del mismo "cum archiepiscopo meo Proficio"; y Quirico de Barcelona se dirigía a San Ildefonso, en la salutación de su segunda carta: "Domno sanctissimo et vere mihi specialiter pertimendo Ildephonso archiepiscopo, Quiricus servulus vester".

El lenguaje es rico, sugestivo, moderno, hasta desconcertante a veces en su audacia, como cuando presenta a los dos "ancianos (Idalio y Julián) adintelados en los umbrales de la eternidad" (p. 201). La presentación de la obra, bella e impecable, enriquecida con viñetas e iniciales de motivos visigóticos, donde se ve la mano y el buen gusto del autor. ¡Ojalá que su docta pluma nos vaya iluminando tantas glorias que aún quedan ensombrecidas en la antigua historia de nuestra Sede Primada!

J. MADOZ, S. I.

PEREZ DE URBEL, FRAY JUSTO, *Los monjes españoles en la Edad Media*. 2.ª ed. Ediciones "Ancla" (Madrid, 1945) t. 1, p. 528, t. 2, p. 640.

1. La rapidez con que se agotó la primera edición de esta obra es la mejor prueba de la benévola acogida que el público le dispensó; y el interés y empeño de las Ediciones ANCLA en lanzar cuanto antes a la venta su segunda edición, son a su vez clara manifestación de que se le augura un éxito librario semejante al obtenido por la primera. Así lo auguramos también nosotros, fiados en la firma del autor y en sus relevantes dotes literarias, no menos que en el argumento mismo del libro y en el desarrollo de los dos volúmenes, cuyas partes todas se leen, o mejor dicho, *se hacen leer* con el interés que puede despertar una obra escrita en el género literario más atrayente. Destacan a nuestro juicio, por esta fuerza atractiva estilística, la *Introducción* de la obra, sobre todo en lo referente a San Benito (p. 77-83); el capítulo II de la parte I, dedicado a San Isidoro: el XV, que describe el estado de los monasterios al tiempo de la invasión musulmana; y en el volumen II, toda la parte III, que trata de la vida interna de los monasterios visigodos; sin que esto disminuya en lo más mínimo el interés, siempre vivo, que se mantiene en las partes y capítulos restantes de la obra.

2. No sería imparcial nuestro juicio si no lamentáramos sinceramente con el autor el que se haya visto precisado a contentarse con

una reproducción fotográfica de la primera edición, cuyas deficiencias (¿qué obra humana no las tiene?) nadie mejor que el propio autor podía subsanar en esta edición o en otra, que desean con ansia no pocos amigos y admiradores sinceros del R. P. Pérez de Urbel. En esa nueva edición o refundición de la obra (además de las correcciones y mejoras que el autor señala con plausible sinceridad en su advertencia a esta reedición), parece que se imponen otras que la naturaleza misma de la obra está exigiendo. Ante todo impónese una bibliografía selecta, científicamente preparada y metodológicamente presentada, y en pos de ella un estudio concienzudo del valor histórico de las fuentes, en el que se señale y precise el valor que se merecen los diversos materiales utilizados (documentos, textos, obras escritas).

3. Entrando en el cuerpo de la obra misma, sería de desear una revisión de algunos puntos discutibles, en los que no se ve siempre con la debida claridad la opinión del autor, que a veces parece fluctuar o cambiar en pasajes distintos. En la *Introducción* y en varios capítulos, que equivalen a síntesis de épocas o a miradas de conjunto (parte I, cap. IV; parte II, cap. XV; parte III, toda ella; parte IV, *Epílogo*), se desearía más sobriedad, y sobre todo más densidad; en las notas y citas, exactitud mayor; en la transcripción de textos, sobre todo incorrectos, una escrupulosidad suma; y en el estilo mismo una mayor precisión en ciertas frases, que no parecen verdaderas o al menos no son exactas.

4. Por último, el elemento ilustrativo puede y debe mejorarse en más de una ocasión. Los mapas, sobre todo los particulares, deberían llevar su título respectivo y conservar los números en las coordenadas; deberían además estar colocados en sitios o páginas adecuadas. Tal como ahora están, de siete mapas (anunciados en el *Indice* del volumen 2, p. 640), sólo el primero está en la página indicada; los demás hay que buscarlos a tientas por todo el segundo volumen. Además no parece suficiente un mapa único (aun con sus reproducciones parciales) para un lapso de tiempo que abarca casi mil años. Para las demás ilustraciones, ¿no sería oportunísimo arsenal la obra *Manuscritos con pinturas*, de Jesús Domínguez Bordona (Madrid, 1933)?...

5. "Revisadas así minuciosamente las páginas todas del libro, y presentándolo de acuerdo con lo que el propio autor cree hoy que debiera ser" (ambas frases del P. Urbel), nada perderían las dotes literarias de la obra, y ganaría no poco su valor crítico y científico.

R. Galdós, S. I.

Pérez Goyena, Antonio, S. I., *Contribución de Navarra y de sus hijos a la historia de la Sagrada Escritura.*—Notas históricas y biobibliográficas. "Pampilonensia", Publicaciones del Seminario Diocesano de Pamplona, Serie A, t. 1 (Pamplona, 1944).

El nombre del P. Pérez Goyena es la mejor garantía de la copiosísima y a veces recóndita erudición de este libro. Su autor fué una de las mejores plumas que dieron esplendor en otro tiempo a nuestra Revista. No tenemos en España quien conozca mejor que él la historia de nuestra teología y las doctrinas de nuestros teólogos. Algún historiador de la Teología le aventajará en el conocimiento directo de los archivos; de las bibliotecas, probablemente, ninguno. Y no es un mero erudito que atesora datos y noticias, sino un teólogo de profesión que estudia y analiza con sagacidad y competencia las teorías y los sistemas. Nadie más capacitado, por sus vastísimos conocimientos, para escribir la Historia de la Teología española.

El material almacenado por el P. Pérez Goyena en medio siglo de trabajo paciente y callado es enorme. Desgraciadamente pasa ya de los 82 años de edad, y aunque se mantiene en el trabajo con inalterable vigor e inmarcesible juventud, es de creer que no podrá realizar la colosal obra sintética que de él hubiéramos deseado.

¿No se podrían recoger siquiera, en uno o varios volúmenes, los artículos que tiene esparcidos por diversas revistas acerca de los principales teólogos españoles, enseñanza de la Teología y otras cuestiones atañederas a estos estudios? ¿No habrá entre sus muchos admiradores y entre los amantes de la Teología española, quien tome la iniciativa de esta obra y la realice, para ofrecérsela como digno homenaje de gratitud al anciano investigador, por ejemplo, en el 70 aniversario de su vida religiosa, que empezará, D. m., el 13 de julio de 1948?

He dicho que el material históricoteológico que ha almacenado en tantos años de trabajo es enorme. Alejado por la República, en 1931, del centro de sus investigaciones en Madrid, tuvo que refugiarse en Pamplona, cuyo Seminario le ofreció la cátedra de Sagrada Escritura, que desempeña todavía. Allí restringió sus estudios a la asignatura de su cargo y particularmente a la historia cultural de Navarra. Descontando otros notables trabajos, ha ido publicando en la revista local "La Avalancha" cerca de setenta artículos sobre teólogos y literatura teológica y bíblica relacionada con Navarra. No es ese órgano de publicidad—benemérito por otros títulos—el más a propósito para trabajos de este carácter. Y es curiosísimo el ver que historiadores alemanes, que jamás hubieran puesto sus ojos en un semanario local, como "La Avalancha", tengan que citar esta revista, como lo han hecho, en monumentos de tan alta seriedad científica como LTK.

Viniendo al libro que reseñamos, el erudito lector encontrará en él, según reza su título, todo cuanto Navarra y sus hijos han aportado a la enseñanza y estudio de la Sagrada Escritura. Allí verá las cátedras de Biblia que han existido y existen, la cabida que tenía esta asignatura en los planes de estudios, la participación de personajes navarros en la Políglota Complutense, en el Concilio de Trento y en otros trabajos en pro de los estudios bíblicos, la intervención de la Inquisición navarra en esa literatura, los escritos de judíos y protestantes navarros, los poetas que metrificaron algún libro de la Sagrada Escritura, los Apócrifos escriturarios en Navarra, la literatura bíblica vasconavarra, la imprenta navarra en lo tocante a los libros sagrados incluyendo también las obras de autores no navarros, pero impresas en Navarra, los más célebres manuscritos escriturarios navarros, las bibliotecas navarras en su parte escrituraria, las representaciones plásticas, las reliquias de objetos mencionados en la Escritura, y sobre todo, la galería de escriturarios ilustres, cuya vida y cuya bibliografía se consigna con tanta brevedad como exactitud, y los escritores de obras escriturarias inéditas, sobre los que se dan abundantes y precisas noticias. En cuanto al método, se echa de ver que la obra está compuesta de artículos de muy diferente valor, algunos de forma periodística y de mera divulgación, aunque siempre concisa.

Reconocemos que muchos de estos datos, por lo minuciosos e insignificantes, no interesarán más que a los navarros, algunos ciertamente podían haberse omitido en gracia del carácter científico de la obra, pero no cabe duda que en este arsenal de noticias aun los eruditos tendrán cosas que aprender. En la controversia Petisco-Amat parece el autor desconocer el libro del P. José M. March, pues no lo cita. A Miguel Servet lo pone entre los autores navarros, si bien reconoce que los argumentos en contra son

de peso. No sabemos si ha pretendido incluir o excluir a los escritores que todavía viven, pues en el cap. 8 aparecen nombrados algunos de ellos, mientras que en el 16 se busca en vano a varios que podrían entrar en una catalogación que pretende ser completa.

Saludamos desde aquí a la nueva publicación "Pampilonensia" y damos la enhorabuena al Seminario de Pamplona por haberla inaugurado con tan valiosa obra.

R. G.-VILLOSLADA.

TARRÉ, MANUEL, S. I., *San Ignacio en Valencia.*— Estudios históricos (Valencia, 1944).

Este folleto del P. Tarré pretende poner en claro todo lo que se refiere a las relaciones de la ciudad de Valencia con San Ignacio. Rectifica algunos ligeros puntos y precisa otros, a los que no dieron importancia los biógrafos del Santo, vgr., prueba que San Ignacio se embarcó para Génova en Valencia y no en Barcelona, como parece indicar el Padre Polanco; demuestra que en la ciudad del Turia estuvo Ignacio de Loyola en los meses de septiembre, octubre y noviembre (el primero y el último incompletos) del año 1535; y nos da noticias sobre la Cartuja de Vall-de-Crist, próxima a Segorbe, visitada por el Santo cuando acababa de ingresar en ella su buen amigo y maestro de París, el Dr. Juan de Castro. Pero acaso lo más interesante del opúsculo es el hallazgo hecho por el P. Tarré de la verdadera ubicación del domicilio en que se hospedó San Ignacio, domicilio en el cual se conserva todavía un oratorio con varias pinturas, entre otras un medallón de un metro de largo, que representa al Fundador de la Compañía, revestido de casulla roja y con el libro de las Constituciones en la mano izquierda.

G. A.

VEUILLOT, FRANCISCO, *El Padre Noailles y la Sagrada Familia de Burdeos.* Traducción del francés por el R. P. Abdón Pereda, S. M.—Editorial Casulleras (Barcelona, 1944).

El P. Noailles nació durante la Revolución francesa, en lo más recio del Terror, octubre de 1793, a orillas del Gironda, en Burdeos, de padres fervientemente católicos. Sin embargo, debido a las circunstancias, su primera educación no fué muy recta. Hasta los diecinueve años de edad no hace la primera comunión. Va entonces a París y entra en el Seminario de San Sulpicio. Tres años después se ordena de sacerdote. Su vida ascética, abnegada y totalmente consagrada a Dios, promete frutos de santidad heroica. Vuelve a Burdeos y da comienzo a su apostolado, con los más extraviados y con los enfermos de los hospitales. Para alargar el radio de su acción apostólica concibe la fundación de diversos grupos de instituciones religiosas, que llevarán el nombre genérico de la *Sagrada Familia*. Partes integrantes son: 1. *Las Religiosas de San José*, para el cuidado de las huerfanitas pobres; 2. *Las Religiosas de la Inmaculada Concepción*, para la enseñanza femenina en todos los grados; 3. Las *Hermanas de la Esperanza*, para atender material y espiritualmente a los enfermos; 4. Las *Hermanas de Santa Marta*, o Hermanas coadjutoras de la Sagrada Familia en sus diversas ramas; 5. Las *Solitarias*, o Hermanas contemplativas; 6. Las *Hermanas misioneras*, que nacieron posteriormente, completando el Instituto del P. Noailles con las misiones entre infieles; 7. Finalmente, las *Hijas de solo Dios*, o sea, Hermanas que han renunciado a la estabilidad en una rama, y constituyen un foco de

fervor, una reserva escogida, que permite subvenir a las necesidades urgentes y, por cierta fusión de las ramas, conservar la unidad y hacerla cada día más estrecha. Y todavía deben añadirse las *Asociaciones seglares de la Sagrada Familia*. Magnífica institución religiosa cuyo fundador, cuya historia y cuya organización forman las tres partes de este libro, tan ameno como instructivo. B. A.

NICOLÁU, MIGUEL, S. I., *Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal, S. I., en Coimbra* (1561) editadas con introducción y notas.—(Granada, 1945) XIX + 220, en 8.°

Este libro de las 20 pláticas del P. Nadal a los jesuítas del Colegio de Jesús, de Coimbra, editado y bien presentado por el P. Nicoláu, viene enriquecido, además del aparato crítico y notas histórico-doctrinales, con sumarios y divisiones que facilitan la lectura del mismo y una introducción de 24 páginas. En ésta nos presenta el editor la figura de Nadal como una de las relevantes de la primitiva Compañía, destacándose por su ciencia, virtud, prudencia y singulares dotes de gobierno, y como el hombre de la confianza íntima de San Ignacio, Laínez y Borja, a quien estos tres Generales encomendaron los cargos más delicados y de mayor trascendencia en la nueva Orden. Contiene además esta introducción concisos, pero justos, juicios sobre el significado peculiar de la espiritualidad de Nadal, sobre los frutos y el valor ascético de las pláticas de éste y un resumen de las mismas.

La importancia de estas pláticas se echa de ver desde varios aspectos de las mismas. *Desde el aspecto ascético*, porque en ellas expone Nadal lo que es propio de la vocación a la Compañía, el entronque de ésta en el derecho común religioso en lo que con las otras órdenes tiene de común, la necesidad de una larga probación de los aspirantes a jesuítas y de un régimen central, como el que aquélla tiene. Justifica el establecimiento de los impedimentos para la admisión en la Compañía, la adquisición perfecta de las virtudes, de la ciencia, de la obediencia... que aquélla exige de sus miembros; de los votos que en ella se emiten, explicando el alcance de los mismos. Por último, comenta largamente las virtudes de la obediencia y de la oración, necesarísimas a los jesuítas por la vida tan activa que éstos llevan. *Desde el aspecto histórico*, porque el Visitador de Coimbra interpreta en sus pláticas el espíritu genuino de las Constituciones y el pensamiento de su autor: enseña prácticamente cuál es la oración propia de la Compañía y la vida que él había conocido en Roma en los días del Fundador y de los primeros Padres, formados en la vida religiosa a semejanza de aquél. La veneración con que habla de San Ignacio, no a la distancia de cuatro siglos, como nosotros, sino a los pocos años de su muerte, una persona que le trató con tanta intimidad y conoció todas las menudencias de su vida real, da a estas pláticas un valor inapreciable para los jesuítas y para todos los que deseen penetrar más en el espíritu del Penitente de Manresa. *Desde el aspecto predicable*, porque suministran abundantes materiales para predicar o platicar sobre las virtudes contenidas en los votos y sobre otras referentes al estado de perfección.

Opinamos que en nada habría desmerecido la valiosa labor del padre Nicoláu suprimiendo el núm. I del § III de la introducción, puesto que su oficio puede darse reemplazado, quizá con ventaja, por el sumario que precede a cada una de las pláticas; y que habría ganado algo no intercalando en el texto ciertas equivalencias, de todos conocidas: verbigracia, porná [pondrá], terná [tendrá] y otras semejantes.

Descontadas estas menudencias, nos complacemos en recomendar con interés esta obra, editada y anotada por el docto profesor de la Facultad Teológica de Granada. A. YANGUAS, S. I.

BATLLORI, MIGUEL, S. I., *Las últimas aportaciones al problema de La Imitación de Cristo.*—(Palma de Mallorca, 1944).

Escasísima es, por no decir nula, la bibliografía española acerca del Kempis y la Imitación de Cristo. Por eso recibimos con satisfacción esta conferencia del P. Batllori, planteando el problema y reseñando brevemente las diversas soluciones que modernamente se le han dado. ¿Quién es el autor de los cuatro libros de la Imitación de Cristo? Después de eliminar, por absolutamente improbable, la atribución al canónigo inglés del siglo XIV, Walter Hilton, se fija B. en los nombres que reúnen más votos en su favor, y son: Kempis, Gerson y Gersen. Bien hace en excluir, sin discusión, al supuesto abad Gersen, pese a Puyol y a los Padres Ferraris y Piergiovanni. Expone y critica luego las teorías de Dom Monnoyeur y del profesor Vansteenberghe, que abogan por el canciller parisiense Juan Gerson, y pasa a dar cuenta de las últimas tesis sustentadas por el jesuita Van Ginneken y el Dr. Hagen. A nuestro humilde entender, son las únicas que, ofreciendo un planteamiento nuevo del problema, han aportado posibilidades de solución satisfactoria, aunque ésta aparezca todavía lejana. El P. Batllori, con la mayoría de los autores, parece inclinarse hacia Tomás Kempis: "Concienzudos investigadores—escribe—de la espiritualidad neerlandesa siguen considerando a Tomás Hemerken de Kempis como a autor, y no sólo como a último redactor latino del precioso librito". Si bien añade en seguida: "Todas esas polémicas parecen dar aún la primacía a la opinión de Pourrat, al decir que la *Imitación* es todavía una obra anónima, por más que la mayor parte de los críticos se inclinen en favor de aquel callado y devoto religioso de Windesheim". Un estudio directo del problema y un análisis comparativo, gramatical y estilístico, de los libros en cuestión nos ha llevado a la conclusión de que Tomás Kempis es el redactor definitivo, mas no el autor único y completo del libro de la Imitación de Cristo; y a la misma conclusión conduce el cotejo de los códices más antiguos. Con todo, el problema sigue en pie, esperando más luz. R. G.-V.

VEGA, FR. ANGEL CUSTODIO, O. S. A., *Los nueve nombres de Cristo ¿son de Fr. Luis de León?*—Imprenta del Real Monasterio de El Escorial (1945) XII-259, 18 × 13.

Antiguo problema, que se agitó entre el P. Conrado Muiños y el P. Gregorio de Santiago, y que ahora, gracias a la crítica avisada del padre A. C. Vega, entra en vías de solución definitiva.

Sabidas son las coincidencias y relaciones de dependencia innegables que existen entre un breve opúsculo hallado entre los papeles originales del B. Alonso de Orozco, titulado: *De los nueve nombres de Cristo*, y la obra maestra de título análogo de Fray Luis de León. La cuestión se plantea espontáneamente, con la natural emoción literaria al sólo poner en contingencia la originalidad del cantor de la *Noche serena*: "¿Quién copió a quién?"

Desechada la hipótesis de Muiños: los nueve nombres en cuestión son obra del Beato Alonso de Orozco y sirvieron probablemente de pauta para la obra genial del maestro salmantino; y la de Gregorio de San-

tiago: son un mero extracto de la obra de Fray Luis, el P. Vega propone la tesis: "Los pequeños Nombres de Cristo, esto es, el *Opúsculo*, atribuído hasta ahora al Beato Alonso de Orozco, es anterior a los *Nombres de Cristo*, de Fray Luis de León, original del mismo Fray Luis, guión-borrador de la obra grande, e idéntico al famoso PAPEL de que se nos habla en los Diálogos del inmortal vate salmantino".

La argumentación, aguda y hábil, por crítica interna de comparación de textos, frases características y otros pormenores, que delatan en el *Opúsculo* la mano del mismo Fray Luis, obtendrá, a no dudarlo, el asentimiento de los lectores. El amplio estudio introductorio a la edición que aquí se ofrece había sido ya publicado en la revista CdD.

José Madoz, S. J.

Fuentes, Francisco, Pbro., *Catálogo de los Archivos Eclesiásticos de Tudela.* — Diputación foral de Navarra. Institución "Príncipe de Viana" (Tudela, 1944).

Trabajos como el presente merecen todas nuestras alabanzas, por su valor intrínseco, por la exactitud y método con que está elaborado, por su enorme utilidad para los investigadores y porque servirá de modelo y de acicate a otros muchos archiveros españoles, de quienes esperamos parecidos Catálogos de los fondos que encierran sus Archivos. Los de Tudela de Navarra son riquísimos, y gracias al tesón y a los conocimientos del Presbítero Sr. D. Francisco Fuentes y a la habitual munificencia del Instituto "Príncipe de Viana", pueden los historiadores conocer esas riquezas atesoradas en los archivos eclesiásticos tudelanos y utilizarlas con facilidad. Empiezan estos documentos a partir del siglo XI (1082, 1091...) o sea, desde antes de la reconquista de la ciudad por Alfonso el Batallador, que suele colocarse en 1114. El historiador de la Iglesia se encontrará con documentos de gran interés, letras de Papas, referencias de Cardenales y Legados pontificios, noticias de la dedicación y consagración de la Iglesia tudelana, de sus relaciones con el Metropolitano de Tarragona, con el Obispo de Tarazona y con otros Prelados; datos curiosos de las parroquias, de monasterios, hospitales, albergues y otras fundaciones; de los diezmos y otros donativos; de costumbres singularísimas, como la de consagrarse o afiliarse algunas mujeres y aun hombres a Santa María de Tudela para llevar vida canónica, o de emparedarse, como aquella Jurdana, emparedada en la Foz (término de Tudela) en 1272, y de la cual (¿será la misma?) todavía se habla en febrero de 1342, como emparedada en la iglesia de la Santísima Trinidad.

No menos rica mies podrá recoger el historiador de las Instituciones medievales, de las costumbres, de la cultura, de la economía, etc. Los documentos se presentan por orden cronológico, aunque, naturalmente, en diversas series: los del Archivo catedral, Archivo diocesano, conventos, parroquias y hospitales. De cada documento se da la Regesta o sumario esencial. La data se transcribe textualmente. A continuación, una brevísima descripción material del documento, indicando si es original o copia, y la signatura. Añádese si está o no publicado. Al fin de la obra se ponen once fotocopias de interesantes documentos, algunos bilingües (en latín y árabe, uno en latín y hebreo), y utilísimos Indices: *Indice onomástico, Indice topográfico, Indice toponímico* y *Lista cronológica de todos los documentos.*

R. Villoslada.

González Moral, Ireneo, S. I., *Philosophia moralis*. Bibliotheca Comillensis.—Ed., Sal Terrae (Santander, 1945) 631, 16 × 24 cms., 45 ptas.

Es un arduo problema el del libro de texto para el aprendizaje de los estudiantes. Las diversas soluciones que los autores le han dado tienen sus ventajas al mismo tiempo que sus inconvenientes. Si se escribe un texto breve y ceñido, resulta incompleto, oscuro y apenas pueden descifrarlo los principiantes. Si, por el contrario, es el texto largo y abundante, fácilmente aparece difuso, recargado, difícil de aprender: los alumnos, confiados en el mismo, no escuchan las explicaciones, porque, como suelen decir, todo está en el texto; el profesor entonces casi sobra. Quizás la solución intermedia está en lo justo, como acontece en la virtud, pero es el caso que siempre las dos tendencias creen estar en el justo medio.

El P. Ireneo González ha acometido este problema y nos ha escrito un magnífico texto. Denso de contenido, completo, claro. En realidad, se inclina el autor hacia el libro amplio, totalitario, para expresarlo en frase de moda, pero procurando al mismo tiempo atenuar los inconvenientes de este sistema. Por esto el presente libro contiene 630 páginas de texto en formato mayor. La presentación tipográfica es esmeradísima.

El fin del autor está propuesto claramente cuando nos dice en el prólogo que pretende facilitar la labor de sus discípulos comillenses y ofrecernos un libro autóctono. Ciertamente hacía falta una obra tal, acomodada a la mentalidad española, como tienen obras similares casi todas las naciones extranjeras. Para esto, como él mismo añade, ha tomado por base la conocidísima obra del benemérito P. Cathrein, procurando completarla y dándole un giro más conforme a nuestra manera de pensar, más ordenada y transparente que la germana.

"Por esto—nos dice el autor—siempre seguimos a Cathrein, sobre todo en la primera parte, tanto en la distribución de la materia como en el mismo enunciado de las tesis. Pero hemos procurado dar aquellas nociones que a las veces se encuentran a faltar en Cathrein; exponer con mayor pormenor los adversarios, sobre todo en materias de actualidad; proponer con mayor claridad el estado de la cuestión; redactar más en forma los argumentos y recoger abundantes dificultades, para que los alumnos las tengan a mano a fin de usarlas en los ejercicios escolares."

El claro y metódico talento del P. Ireneo González nos ha realizado admirablemente todo esto. Los profesores que gusten de orden lógico y riguroso en sus explicaciones podrán seguir el texto del autor sin necesidad de cambios que perturben a los discípulos. Recomendamos, por tanto, este libro a todas las Facultades eclesiásticas de Filosofía y a los Seminarios, no dudando que su uso va a satisfacer los deseos del profesor más exigente, y abrigando la persuasión de que, de hecho, va a imponerse esta obra por la mucha prestancia de no pocos de sus aspectos.

Con lo dicho hasta ahora es casi ocioso añadir que el P. Ireneo González nos expone un verdadero compendio de toda la doctrina tradicional escolástica más segura, sin que ni siquiera falten en la extensa síntesis algunas cuestiones debatidas en el seno de la escolástica y que vienen a ser como contiendas de familia. Las trata el autor con una extensión que satisfará, sin duda, al que simpatice con sus sentencias. Así desarrolla la esencia de la bienaventuranza y los constitutivos del acto moral.

Pero con razón no se contenta con un puro escolasticismo, que dejaría a los alumnos completamente en ayunas de otros puntos de vista, desde los cuales se agitan las cuestiones en el mundo real, que deben atraer y orientar a los sacerdotes, y con el cual es menester alternar, como hombres que somos de nuestro tiempo. Será, pues, necesario conocer las producciones filosóficas heterodoxas para neutralizar sus efectos y precaver a los incautos. Por esto el autor acertadamente insiste en la orientación de presentarnos las doctrinas de los adversarios en muchas de las tesis que va exponiendo, pero, sobre todo, al referirnos las distintas opiniones con respecto a la moralidad, haciéndonos ver al mismo tiempo sus incongruencias y errores.

Nos place en sumo grado esta dirección, y desearíamos que, puestos sólidamente los puntos básicos de nuestra doctrina escolástica, se anduviera por ella con cierta amplitud, para poder entablar diálogo con los llamados filósofos modernos, sabiendo sus ideas, conociendo sus vaguedades, penetrando sus errores, así como también aquellos puntos de vista en que tienen ellos razón. El adversario, por ser tal, no ha de decir siempre y solamente estulticias. No pocas veces—casi siempre—nos presenta algunas partecillas aprovechables de verdad.

Nos congratulamos, pues, que el autor inicie este camino, y más, sobre todo, le felicitamos por la extensión que da a todo lo referente a la propiedad y cuestiones relacionadas con el llamado problema social; problema no sólo económico, sino también ético en su fondo. Difícilmente se encontrará alguna cuestión a este respecto que el autor no considere y resuelva con toda decisión y justeza de doctrina, al mismo tiempo que con la mayor prudencia.

Aunque la obra sea perfectible, como todo lo humano, creemos sinceramente que este libro se acerca al texto ideal de Etica que puede desear un profesor de escolástica deseoso de formar a sus discípulos para que sean útiles a la sociedad del siglo XX que nos rodea.

VILACREUS.

DE VRIES, J., S. I., *Pensar y ser.*—Editorial "Razón y Fe" (Madrid, 1945) 296, en 8.º, 23 ptas.

Es muy conocida del mundo filosófico la personalidad del P. José de Vries, insigne escritor del *Berchmans-Kolleg*, de Pullach, colaborador además tan relevante de la revista filosófica "Scholastik".

No sería aventurado afirmar que en 1937, bajo el título *Denken und Sein*, precisamente recogió en un volumen, con una forma ya sistemática, los estudios que antes había ido elaborando lentamente en "Scholastik" y en otras publicaciones, en vista a un cuerpo criteriológico.

En esta Criteriología (a esto se reduce la obra *Pensar y ser*) aparece ante todo una cualidad muy apreciable: la perfecta unidad y enlace de todo el sistema.

Pero no una unidad extrínseca, ficticia, sino nacida de una visión genial, del conjunto del problema crítico; a saber, ya que la principal objeción nace del kantismo e idealismo, que niegan a nuestros conceptos que alcancen algo exterior a ellos, el P. De Vries establece en la primera parte todas las nociones tradicionales (verdad, certeza, primeros principios, etc.), valiéndose de la misma inmanencia; en efecto, en nuestra misma inmanencia aparece, verbigracia, lo que es el concepto "dolor" y lo que es nuestro dolor "en sí", al cual aplicamos el concepto (que expresa el dolor, pero que no es "doloroso"); con este

acertado artificio, que coloca a los adversarios en una postura evidentemente incómoda, justifica íntegramente, sin ceder en nada, las nociones criteriológicas tradicionales (pero con un sano criticismo que no deja nada sin examinar).

Concluído este trabajo, le es fácil en la segunda parte pasar a afirmar el carácter trascendente de las nociones conceptuales, contra fenomenalistas o contra trascendentalistas lógicos, demostrando el realismo trascendente bajo todos los aspectos (el realismo trascendente postulado del juicio, del entendimiento, exigencia del entendimiento, del hombre entero, y además, demostrado teóricamente).

La tercera parte recoge el fruto de las dos anteriores: posibilidad del conocimiento científico, histórico, y finalmente, posibilidad del conocimiento metafísico. Así, la Crítica es lo que ha de ser: una Introducción a la Mefafísica y a la Teología, que precisamente en su parte escolástica es obra eminentemente conceptual.

Con todo, hay también en la obra del P. De Vries algunos puntos en los que creemos hay que expresarse con reserva. Su solución sobre el carácter extensivo de los primeros principios (sin hacer notar que negar esta extensión es contradictorio) a alguno podrá parecer una posición un poco peligrosa; pero por lo menos (éste es nuestro caso) parece floja, poco fundada.

Además hay que tener presente que, a pesar de su aspecto sencillo, la obra del P. De Vries va dirigida a lectores ya formados; otros que no lo estuvieran quedarían quizá con dudas o algunas oscuridades después de ciertos análisis particulares, en los que el autor resuelve las cuestiones de un modo *muy personal* y nuevo, sin exponer quizá bastante lo que es cierto y común a todos los autores escolásticos.

Esta orientación le lleva a veces, creemos, a afirmaciones muy discutibles; por ejemplo, al tratar de las *distinciones* (tema ontológico más bien que criteriológico) termina así: "De estas distinciones, ¿cuáles son distinciones "reales" y cuáles "de razón"?... Al fin, no importa mucho la palabra, a no ser que se crea que se sabe más sobre la constitución interna del ente cuando se prefiere esta o aquella expresión" (p. 228). Parece que aun prescindiendo de la palabra "real" o "de razón" interesa mucho para comprender la "constitución" interna del "ente" saber si una distinción está *actualmente* en el sér o sólo *fundamentalmente;* es decir, si la disconveniencia entitativa es obra del entendimiento humano o anterior a él.

A pesar de estas críticas (y otras parecidas que aún podrían notarse), críticas que pierden su fuerza si hojean esta obra lectores ya formados (y que sabrán en seguida distinguir el cuerpo sólido central de la obra de todas las afirmaciones secundarias), la obra del P. De Vries, en su conjunto, nos parece excelente; con mucha frecuencia aparecen en ella atisbos de un gran talento, buen conocedor de la filosofía moderna, y sobre todo que no teme reafirmar las doctrinas tradicionales criteriológicas, con gran ingenio y con plena seguridad de juicio.

J. Roig Gironella, S. I.

Brugarola, M., S. I., *La cristianización de las empresas* (Biblioteca Fomento Social).—"Ediciones FAX" (Madrid) 420, 20 × 13 cms., 16 ptas.

La divulgación de las doctrinas sociales católicas es siempre una labor que merece plácemes a los autores por parte de todos los que sienten el espíritu de amor y de justicia que entrañan las enseñanzas

cristianas. Pero más aún los merece el P. Brugarola por lo acertado de su trabajo.

El libro va especialmente dirigido a los patronos conscientes de sus deberes y deseosos de ponerlos por obra. Con todo, su lectura será de interés y de muchísimo provecho para toda suerte de lectores, sea cual sea la clase social a que pertenezcan. La razón es obvia. Se exponen en la obra aquellos principios cristianos referentes a las cuestiones sociales que actualmente no es lícito desconocer; se declaran con equilibrio y ponderación sin cuestiones sutiles ni estridencias contraproducentes. Una moderación progresiva es la característica de las páginas del P. Brugarola. Nadie podrá notar en ellas exageración ni tampoco que la verdad quede tímidamente velada. El lenguaje es claro; no esconde con empeños literarios lo que debe presentarse a todos transparente cual límpido cristal.

Se desarrolla el libro con un plan lógicamente armónico; orientaciones generales, en la primera parte, con respecto a las actividades económicas, al trabajo y a los bienes materiales; temas que se completan por la exposición de la postura interior que ha de adoptar todo cristiano frente a los negocios; a saber, sentido social, sentido de moralidad, de justicia y de caridad.

La segunda parte pretende adentrarse más en los medios prácticos de llevar las teorías sociales a realizaciones concretas; se toca la distribución de los frutos industriales, las obras para el bienestar obrero, la hermandad entre empresarios y empleados, la religiosidad, finalmente, que debe fomentarse en la empresa. Dos capítulos dan remate a la obra que nos ponen ante los ojos las figuras más prestigiosas que en estos últimos tiempos se han destacado en el campo de las realizaciones prácticas cristianas: una hispana, el marqués de Comillas; otra de la nación francesa, León Harmel.

La obra del P. Brugarola tiene ahora especial oportunidad para acuciar a los patronos a una decidida cooperación con el Estado español, que realiza con perseverante constancia el mejoramiento de la legislación social. Es evidente que la eficacia de su cumplimiento puede frustrarse por la inercia o, al revés, producir opimos frutos, por la comprensiva acción patronal. Muy conveniente sería que el autor en otras ediciones aumentase y explanase más en concreto las varias realizaciones llevadas a cabo por patronos católicos. Se apuntan ya muchas de ellas, pero creemos que una mayor insistencia en la parte práctica sería el mejor acicate para incitar a los remisos. VILACREUS.

BATLLORI, MIGUEL, S. I., *La colección pictórica Batllori de Orovio.*—Balmesiana (Biblioteca Balmes). Analecta sacra Tarraconensia, 17 (1944) 161-197. Con 22 reproducciones fotográficas (Barcelona, 1944).

Presenta el autor su trabajo con estas modestas palabras: "Las notas que vamos a dar sobre las piezas más importantes de la colección formada por D. Antonio M.ª Batllori de Orovio (1874-1942) no van a revelar apenas nada de excepcional transcendencia para la historia de arte; pero —aun reconociéndolo—creemos que entre el centenar de pinturas por él recogidas con ilusión inteligente durante el primer tercio de siglo, las hay de algún interés y que merecen ser conocidas de los historiadores de nuestra cultura artística".

De las treinta y una obras que Batllori cataloga y describe con sobriedad científica y con las indicaciones históricoartísticas imprescindibles, ciertas unas veces y conjeturales otras, la que a nosotros particularmen-

te nos interesa es la última, sobre la cual, en forma de Apéndice, diserta Batllori más ampliamente.

Trátase de una tela que representa a *San Ignacio enfermo en Loyola.* No es del todo desconocida, pues ya el P. Casanovas en su *Introducció als Exercicis espirituals de sant Ignasi de Loyola* (Barcelona, 1931) y el Padre Dudon en *Saint Ignace de Loyola* (París, 1934) la reprodujeron, tomándola de la Colección Batllori.

Parece innegable el parentesco que existe entre este lienzo y el grabado del flamenco Teodoro Galle, que figura en la *Vita beati patris Ignatii Loyolae... ad vivum expressa,* o Vida de San Ignacio en imágenes, que Ribadeneira hizo publicar en Amberes en 1610. Ahora bien, los dichos grabados antverpienses proceden de las pinturas que trazó en Madrid Juan de Mesa, según testimonio del H. Cristóbal López. Quince eran aquellas pinturas, que pasaron al colegio de Alcalá, donde permanecieron hasta 1773, fecha de la extinción de la Compañía, ignorándose después su paradero. ¿Será este lienzo de Batllori una de aquellas pinturas que sirvieron a los grabados antverpienses? Tal es la idea sugerida ya por Casanovas. La misma opinión sostiene Batllori y no sin fundamento.

Según eso, nos hallamos ante un retrato de San Ignacio de Loyola, obra de pinceles no vulgares, como los de Juan de Mesa, y con la circunstancia de estar pintado bajo la dirección del P. Ribadeneira (como en el caso de Sánchez Coello), lo cual nos da garantías de que refleja con exactitud los rasgos fisionómicos del Santo. R. V.

Psalterium Breviarii Romani cum excerptis e Communi Sanctorum secundum novam e textibus primigeniis interpretationem latinam PII Papae XII auctoritate editum.—(Barcinone, 1946) 428 p., 20 ptas.

Se trata de un lindo tomito de bolsillo, pulcramente editado a dos tintas sobre fino papel biblia. Es fiel trasunto de la edición típica publicada en Roma, sin suprimir nada de ella. Contiene, además del *Ordinario* y del *Salterio,* propiamente dicho, todos los *Comunes de Santos,* de *Dedicación de iglesias,* y de la *Santísima Virgen, Oficios parvo* y de *Difuntos,* y un *Indice litúrgico* para las fiestas que tienen Salmos propios. Lástima que la Editorial Litúrgica Española, al editarlo, no haya adoptado un tipo de letra más nítido, como la Edit. Coculsa, de Madrid.

REVISTAS

TEOLOGÍA: GENERALIDADES. FUNDAMENTAL. DOGMÁTICA. BÍBLICA. PATRÍSTICA. MEDIEVAL Y MODERNA.

PLATZECK, FR. ERARDO W., O. F. M., *Reflexiones sobre la definición de la Teología:* VV 2 (1944) 336-355.

La definición perfecta de una ciencia no sólo debe indicar sus diferencias respecto de las demás, sino también su objeto material y formal, con sus notas más esenciales. En conexión con recientes discusiones, propone el autor la siguiente: *Theologia* (la sobrenatural se entien-

de) *est scientia de Deo rebusque divinis per revelationis christianae investigationem positivam atque speculationem rationalem, fide catholica illustrata.* Dios y las cosas divinas son el *sujeto,* es decir, "el blanco de un grupo de pensamientos coherentes entre sí", no propiamente el *objeto,* porque Dios en su riqueza infinita nunca se halla ante el entendimiento humano [entiendo directa e inmediatamente en sí mismo]. El objeto de la Teología es la *palabra* de Dios, lo que Dios nos ha dicho por su revelación, principalmente en y por el Verbo encarnado. El objeto material de la Teología, es decir, el *aspecto objetivo especial* que Dios quiere facilitar al hombre de sí y de sus cosas, es el depósito de la revelación entregado al Magisterio eclesiástico. El *aspecto subjetivo-científico* en que se coloca el teólogo católico en el estudio de su objeto material será el objeto formal de esta ciencia; éste es la elaboración científica de la parte doctrinal de la revelación; a él pertenece el estar dirigido el teólogo por la fe firme y aun viva por la gracia, para conseguir la inteligencia *fructuosísima* de que habla el Vaticano. Superadas las antiguas controversias sobre el deductivismo exclusivo de la ciencia y la universalidad necesaria de su objeto, establece el autor por su teoría del "pensar armónico" que Dios, riquísimo de contenido en sí y en su revelación, es sujeto y objeto propio de una ciencia, y que el modo intelectual de la elaboración que emplea el teólogo, así de la positiva como de la escolástica, encaja perfectamente dentro de los moldes de la noción de ciencia, porque una y otra se sirven, en diferentes grados, de los tres aspectos del pensar científico, que el autor llama inmediato o estructural, transgresivo o deductivo y práctico o final. La analogía, con sus características especiales, y la participación de la filosofía, estrictamente subordinada a los datos de la Teología positiva, completan la fisonomía peculiar de la ciencia teológica, libre de los escollos de la deducción exagerada y del puro simbolismo.

J. M. DALMÁU.

OLTRA, FR. MIGUEL, O. F. M., *Vitalidad de la ciencia teológica*: VV 2 (1944) 128-143.

Por ser sobrenatural la revelación y la fe, sobre las que versa la Teología, debemos ponernos al hablar de ella "en un plano completamente diferente de cuando hablamos de cualquier otra ciencia". La investigación teológica ha de ser una confesión de la fe católica, trabajo de todo el hombre al servicio de Dios. En este sentido, la Teología para la Edad Media fué *Sapientia,* y fué considerada por un importante sector como ciencia práctica. La falta de esta vitalidad originó las dos decadencias (s. XIV y XVII) [respecto de esta última nos permitimos observar que es muy discutible la opinión de Marías, citada por el autor, que la orientación marcada por la Contrarreforma hizo que los escolásticos españoles no entraran en contacto suficiente con la filosofía y la ciencia natural de la Europa moderna], así como la Teología-vida fué característica del período tridentino. El renacimiento teológico de nuestros días necesita una idea céntrica y vital, y ésta es Cristo viviente entre nosotros como Cabeza de la Iglesia. Con expresiones de K. Adam recuerda el autor que los dogmas son la buena nueva de todas las realidades sublimes y de toda la plenitud de vida que entra en el mundo temporal con el Verbo encarnado, y expone la función teológica de la doctrina del Cuerpo místico. La "Theologiae vitae" no pretende rebajar el elemento intelectual, sino completarlo con una divina inquietud platónica, que el teólogo viva en tensión a lo divino.

J. M. DALMÁU.

BRUEGGEMAN, EDWARD B., S. I., *A modern school of thought on the supernatural*: TheolSt 6 (1945) 3-34.

Este artículo, primero de una serie, quiere ser exposición de una solución dada modernamente al problema de la relación entre el orden natural y el sobrenatural, sin que el autor se declare por ella. He aquí un resumen del artículo. Con la importancia de la cuestión, subraya la evolución sufrida por la terminología. La voz "sobrenatural", aunque anterior a Santo Tomás, sólo con él entra en el uso común; en los documentos eclesiásticos no se emplea hasta el Concilio de Trento y no recibe su sentido técnico sino con ocasión de la controversia bayana. Varios momentos ha habido en el estudio del tema. Así, el estudio del humanismo integral cristiano. El apetito humano de felicidad mueve a Blondel a fijar la posibilidad intrínseca de la visión de Dios como único término satisfactorio de aquél, aunque, naturalmente, en el supuesto de que el hombre no puede alcanzarlo por sus propias fuerzas, sino que tiende a él sólo por un deseo ineficaz. Este argumento de la existencia de Dios ha ejercido, según el autor, gran influjo. Después la llamaba a veces "apologética del signo", con tendencia, más que a buscar demostraciones, como a la defensiva, a proponer directamente la verdad evangélica y presentarla como la única religión que se adapta a las aspiraciones del hombre, a la vez que le ennoblece. La nueva escuela de filósofos y teólogos achaca a la antigua el yuxtaponer artificiosamente orden natural y orden sobrenatural, y cree poder aspirar a una más precisa orientación de la mente en el problema, a mirar más realmente la finalidad sobrenatural y a renovar el aspecto místico de la Teología. Entre otros varios autores de este movimiento, se destaca en el artículo a Rousselot, como padre del principio de que el entendimiento humano es "la facultad de lo divino", que ejerció, según el autor, gran influjo en otros, como el teólogo De Broglie, quien salvaguarda la absoluta gratuidad de la visión de Dios, pero deja margen a la prueba racional de la posibilidad de tal visión, y el filósofo Maréchal, S. I., que acepta la misma concepción, con ligeras variantes. Maréchal establece el conocimiento dinámico, a saber, que el hombre no entiende las cosas sino en cuanto que desea a Dios. Según De Broglie, el simple análisis de nuestro apetito natural de felicidad nos puede conducir con absoluta certeza a descubrir que la visión beata es en sí ciertamente posible, ya que nuestra inclinación no puede carecer de objeto. Para Rousselot, por lo demás, dice el autor, el problema del acto de fe depende en su solución de una teoría de la relación entre lo natural y lo sobrenatural. Así, el *habitus fidei* perfecciona en su sentir al entendimiento, en el que reside, produciendo con él actos *per modum amoris*. Parece además que ha guiado a estos autores en sus especulaciones aquel otro principio de la especificación del acto sobrenatural por el objeto sobrenatural. J. SAGÜÉS, S. I.

GRABOWSKI, STANISLAUS, J., *The Holy Ghost in the Mystical Body of Christ according to St. Augustine*: TheolSt 6 (1945) 62-84.

Después de haberse estudiado en un artículo anterior la relación del Espíritu Santo con el hombre que está fuera de la Iglesia, en éste se estudia la relación del mismo Espíritu, como alma del Cuerpo de Cristo, con los pecadores que siguen dentro de la Iglesia. Todo según San Agustín. He aquí en esquema el artículo. El problema surge, según el autor, de que el Santo Doctor, por una parte, los reconoce como miembros

de la Iglesia como organización visible, y por otra, los excluye de ella como Cuerpo Místico. Ello dió ocasión más tarde, dice el autor, a algunos escritores a pensar que la Iglesia, como institución social es idéntica con la Iglesia como Cuerpo Místico, en cuanto que los miembros de éste lo son de aquella sociedad jurídica; pero ésta contiene pecadores, mientras que aquél no, y por eso los dos conceptos no serían de igual extensión. Sin embargo, San Agustín presenta a una misma Iglesia en dos aspectos igualmente esenciales en su definición: la misma Iglesia visible e institucional es a la vez Cuerpo de Cristo. Ahora bien, un detenido estudio del Santo Doctor lleva a la convicción de que en su mente los pecadores pertenecen también al Cuerpo de Cristo, pero no como miembros vivos, sino como muertos y podridos. La razón es que por la fe y los ritos externos son de la Iglesia visible, que es una misma cosa con el Cuerpo Místico. Sólo que en ellos los lazos de unión con éste son externos y en los justos son internos. Por tanto, según San Agustín, aun respecto de los miembros la Iglesia jurídica coincide con el Cuerpo Místico, y la diferencia entre ambos no está en la extensión o número de miembros, sino en la condición interna de éstos. Pues bien, según el mismo Santo, el Espíritu Santo, presente por inmensidad en todas partes, no lo está propiamente, *por inhabitación*, en el pecador. Pero San Agustín distingue, según el autor, dos clases de inhabitación del Espíritu Santo: una en la Iglesia como cuerpo, y otra en cada individuo. La afirmación, pues, de que un miembro es privado de la individual no implica necesariamente la exclusión del Cuerpo Místico, y por tanto de su alma, que es el Espíritu inhabitante. Y en todo caso, el pecador que pertenece así como miembro muerto al Cuerpo Místico está mejor que fuera de él, y mientras tanto está aún en camino de sanar. Los pecadores "ficti" pierden su condición de miembros. Aunque esta doctrina de que el Espíritu Santo es alma del Cuerpo de Cristo es común en los Santos Padres y entre los escolásticos, pero acaso dió ella ocasión, según el autor, a ciertas opiniones no agustinianas, como la de que el alma del Cuerpo de Cristo no es el Espíritu Santo, sino sus dones creados, y la distinción entre pertenecer al Cuerpo y al Alma de la Iglesia y pertenecer sólo al Cuerpo o al Alma. Equivocadamente alude a San Agustín en pro de estas ideas, dice el autor, San Roberto Belarmino; para quien además, como para otros teólogos del siglo XVI, la noción *Corpus Ecclesiae* tiene un sentido más bien jurídico. Pero si Belarmino admite miembros (v. g., los catecúmenos) que pertenecen sólo al Alma de la Iglesia, San Agustín se contenta, según el autor, con decir que esos hombres participan algo del Espíritu Santo fuera del Cuerpo de Cristo. No admite sino una Iglesia como Cuerpo de Cristo y como sociedad jurídica, aunque no se realice en ambos aspectos con igual extensión.

J. SAGÜÉS, S. I.

DANIEL J. SAUNDERS, S. I., *The Supernatural Value of a Soldier's Death*: TheolSt 6 (1945) 35-50.

Trátase la cuestión del valor sobrenatural que tiene la muerte del soldado. El artículo tiene dos partes: en la primera estudia si la muerte del soldado puede decirse "martirio" en sentido teológico; en la segunda parte analiza la conexión que existe entre tal muerte y la gracia del arrepentimiento para un soldado pecador.

Expone el autor en la primera parte la doctrina de Santo Tomás sobre el martirio y sobre el carácter martirial de la muerte en el campo de batalla. La dificultad en concordar ambas ideas proviene de que

para el martirio exige el Santo la "patientia", y sin embargo llama mártir al soldado que muere defendiendo la patria del ataque de los enemigos de la fe. Después de indicar la solución recentísima de A. Kleber se detiene en la doctrina de Sylvius, quien no toca el nervio de la dificultad; en la de los Salmaticenses, que sólo en apariencia ofrecen una concordia, y sobre todo en la de Billuart. Partiendo de ésta, propone Saunders su argumentación para probar que la "patientia" requerida en el martirio no tiene que ser "passiva"; basta "sufrir" la muerte, aunque sea "resistiendo", como en el caso del soldado. Refuta las objeciones y concluye: parece haber un argumento por lo menos tan fuerte en favor de que los soldados puedan ser mártires como el que hay en contra.

La segunda parte comienza por indicar que no es fácil aventurarse a aplicar este principio a la muerte de los soldados en la guerra actual, ya que el estado de la cuestión era para los antiguos teólogos exclusivamente el que se tratase de una guerra *religiosa*. En la anterior guerra europea, el Cardenal Mercier, Fr. Michel, Y. de la Brière afirmaron una "esperanza", más o menos cierta, de la eterna salvación de los caídos en aquella guerra. Después de presentar con particular detenimiento la argumentación del P. Y. de la Brière y examinar su valor, estudia Saunders el caso concreto de un soldado que está en pecado mortal y deduce que es *probable* que el soldado muerto por la patria reciba de Dios la gracia de hacer un acto de perfecta contrición. Para llegar a la certeza nos falta la garantía segura de que el Señor haya *prometido* la unión entre ese sacrificio y la gracia del arrepentimiento.

J. Solano, S. I.

Uribesalgo, Fr. José, O. F. M., *Significado y valor demostrativo del argumento "ex Traditione"*: VV 2 (1944) 5-23.

Jesús no escribe, funda un magisterio vivo para continuar la tradición oral de su doctrina. La Tradición es el gran criterio defensivo de la Iglesia contra la herejía; ya desde los principios lo proclaman y lo aplican San Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría. Absolutamente opuesto, el principio formal del protestantismo, la Escritura, única fuente de la verdad revelada, ha producido frutos divergentes, el estancamiento dogmático y el transformismo evolucionista de la escuela liberal y del modernismo. Reseñadas las condiciones de la tradición objetiva, señaladas por Melchor Cano y el Lirinense, repasa la actuación del magisterio vivo, mantenedor de la Tradición frente a las tergiversaciones del jansenismo, liberalismo y modernismo, y a manera de conclusiones propone las principales normas que deben regir su estudio.

J. M. Dalmáu.

Bover, José M., S. I., *Problemas fundamentales de la devoción al Corazón Inmaculado de María*: RevEspTeol 4 (1944), 93-125.

Presupuesto el hecho de la devoción al Corazón de María y asentado el principio fundamental, que es la analogía existente entre el Corazón de María y el Corazón de Jesús, estudia el autor dos series de problemas relativos al objeto y a los actos esenciales de la devoción cordimariana. En cuanto al objeto, precisado el valor de los términos, para evitar cuestiones puramente verbales, se concluye que el objeto formal característico o específico de la devoción al Corazón de María es su amor a los

hombres, y más concretamente su amor maternal y corredentivo. Entre los actos, presupuesto naturalmente el amor, se consideran como esenciales la consagración y la reparación, lo mismo que en la devoción al Corazón de Jesús. La consagración se admite en sentido plenario, por cuanto se basa en el pleno dominio que tiene la Madre de Dios sobre los hombres, cuyos títulos principales son la divina maternidad y la corredención Mariana. La consagración tiene doble tendencia. Por una parte es reconocimiento del dominio que María tiene sobre nosotros; por otra es ofrecimiento y entrega total de cuanto en alguna manera depende de nuestra libre disposición. En la reparación se ponen de relieve dos propiedades, de las cuales se deriva su valor: su sentido estricto y su universalidad. El fundamento de semejante reparación es que todo pecado debe considerarse, por múltiples motivos, como verdadera ofensa del Corazón maternal de María. Por vía de conclusión se señala la razón providencial de la devoción al Corazón de María, cuyos suavísimos atractivos facilitan y dulcifican la enorme dificultad que tiene el hombre a la entrega de sí y a la expiación. J. M. B.

FRAILE, G., *El constitutivo formal de la persona humana, según Capréolo*: CT 67 (1944) 129-199.

Este trabajo es como un homenaje a la memoria del llamado "Princeps thomistarum" en el quinto centenario de su muerte.

Sobre el constitutivo formal de la persona humana, Capréolo y Cayetano disienten radicalmente en lo que creen ser genuina doctrina del Angélico. Santo Tomás no trató ex profeso esta cuestión, pero de sus principios se deduce ser interpretación fiel de su sentir la explicación de Capréolo, como acertó a demostrarlo el "eminente tomista" Cardenal Billot. Desde entonces aumenta de día en día el número de los que tienen por doctrina del Angélico la interpretación de Capréolo., aunque Cayetano haya logrado arrastrar en pos de la suya a casi la totalidad de la escuela tomista de los siglos XVI al XIX.

Sin la pretensión de dirimir ni agotar un problema tan debatido, el P. Fraile se propone hacer ver que la explicación de Capréolo es la que mejor encuadra en el sistema tomista.

El misterio de la Encarnación hizo a los teólogos plantear el siguiente problema: ¿Qué añade la personalidad a la naturaleza individual o qué le falta a ésta para ser persona? Desechando las opiniones de los que ponen el formal constitutivo de la personalidad creada en algo negativo, reseña brevemente las tres que afirman ser algo positivo (Capréolo-Cayetano-Suárez). Prescinde de la de Suárez y se limita al estudio de las de los otros dos.

La característica de la opinión de Capréolo se reduce a la afirmación siguiente: "El *esse actualis exsistentiae* es el constitutivo formal de la personalidad creada". Resume la sentencia de Cayetano del modo que sigue: "La personalidad creada se constituye formalmente por una entidad real añadida a la naturaleza individual antes de recibir su existencia; siendo, por lo tanto, la existencia un acto que sobreviene a la persona ya perfectamente constituida".

Sigue una detenida exposición de las nociones de esencia, existencia, subsistencia, sustancia, supuesto y persona (p. 142-175). Enuncia a continuación la tesis de Capréolo: "El constitutivo formal de la persona creada no consiste sino en la existencia sustancial". Da brevemente la razón que la abona y se decide por ella, ya que "para explicar satisfactoriamente la personalidad en los seres creados le bastan los elemen-

tos clásicos y tradicionales del tomismo, la esencia y la existencia, realmente distintas, sin necesidad de recurrir a inventar ningún otro elemento nuevo y adventicio que se interponga entre ambos" (176).

Pasa a la impugnación detenida de la sentencia de Cayetano, que juzga inadmisible, por recurrir a una entidad imposible de encuadrar en ninguna de las categorías de acto y potencia, materia y forma, esencia y existencia, sustancia y accidentes, que son las divisiones clásicas y tradicionales del sér real y creado en el sistema tomista.

Cree que este problema no ha sido planteado hasta fines del siglo XIII, por los que negaron la distinción real entre la existencia creada y su esencia. Lamenta que desde Cayetano "casi toda la escuela tomista" hubiese adoptado su explicación contra la de Capréolo. Se felicita por que desde principios del presente siglo vaya en aumento el número de los que vuelven a la solución del Princeps thomistarum. Y termina con unas consideraciones apologéticas de la escuela tomista, elogiando a los que, como Capréolo, se esfuerzan por mantener incontaminada su tradición. J. SALAVERRI, S. I.

LLAMERA, B., *Introducción a la Teología de San José*: CT 66 (1944) 255-275.

Puede decirse que este artículo no es más que una reseña de lo hecho hasta nuestros días sobre la Teología de San José.

Hoy es ya una realidad aquel culto de la Iglesia universal al Santo Patriarca, que en 1522 deseaba y auguraba el P. Isolano en su *Summa de donis S. Ioseph.* Los Romanos Pontífices confiesan que la piedad de los fieles ha sido la que les indujo a decretar tal culto.

San José no ha sido suficientemente estudiado por los teólogos, a pesar del interés que ofrecen sus relaciones con el misterio de la Encarnación y con la Mariología. A una docena se reducen los artículos publicados recientemente sobre San José en revistas nacionales y extranjeras, y a otros quince, los de fines del siglo pasado y comienzos del presente. En cambio, son muy numerosos los opúsculos de carácter popular y piadoso dedicados a fomentar la devoción de los fieles al Santo Patriarca.

Después de justificar el título de *Teología de San José*, enumera los siete pasajes de los Evangelios y cita los documentos pontificios que tratan de San José, entre los que se destacan los de León XIII. Los Santos Padres sólo incidentalmente, al comentar los pasajes josefinos de la Escritura, nos dan a conocer la rectitud de su fe sobre las prerrogativas del Esposo de la Virgen, sobresaliendo con mucho San Jerónimo y San Agustín.

Los apócrifos son más ricos en detalles, muchos de ellos falsos. De ellos parte le leyenda de un San José anciano, recogida por algunos Santos Padres; pero desde San Beda en adelante prevalece la sobria y justa doctrina de San Jerónimo y San Agustín, que es también la base de la de los teólogos posteriores.

Después de citar los asertos principales en que se resume la doctrina de Santo Tomás, menciona los comentaristas a la Suma, no muchos, que también trataron de San José. Destaca justamente entre los teólogos josefinos al eximio Suárez y al dominico Isidoro Isolano, del que dice haber sido el que escribió "la primera Josefología en su Suma de los dones de San José", compuesta en 1522.

Documentándose en la *Suma Josefina* del Cardenal Vives, cita un buen número de teólogos que a partir del siglo XV trataron en sus

obras de San José. Después de mencionar con alabanza, por la misma razón, los modernos comentaristas de los Evangelios, elogia los trabajos monográficos de Piccirelli, Lepicier y Sinibaldi, y concluye indicando el plan que a su juicio se ha de seguir para la composición de una completa Teología Josefina. J. SALAVERRI, S. I.

MENÉNDEZ REIGADA, I., *El don de entendimiento y la visión beatífica*: CT 67 (1944) 273-296.

Mencionadas las tres maneras "específicamente distintas" cómo el hombre conoce a Dios en esta vida: por luz natural, por fe sobrenatural y por conocimiento místico, mediante el don de entendimiento, se pregunta el autor: ¿El *lumen gloriae*, que capacita al entendimiento para ver a Dios intuitivamente, se identifica con el don de entendimiento o se distingue de él?

Reconociendo que Santo Tomás no trató de propósito esta cuestión, Menéndez Reigada la resuelve, contestando con Juan de Santo Tomás, que se distinguen: por razón de su objeto, que es distinto, y por su igual relación al hábito de la fe y a la luz de gloria, ya que el *lumen gloriae* es el que suplanta a la fe en el cielo.

De ahí deduce los oficios del don de entendimiento en la gloria, que son tres: 1.° *Adaptación* del entendimiento humano al *lumen gloriae*, que se obtiene actuando el mismo Espíritu Santo en el entendimiento como causa principal, reduciendo nuestra potencia a la categoría de causa instrumental; de modo que el acto resultante sea divino, aunque también instrumental y elicitivamente humano. Esta acción del Espíritu Santo por medio del don de entendimiento eleva nuestra inteligencia al orden divino y la connaturaliza y proporciona a la luz de gloria para la visión intuitiva de Dios. 2.° Oficio es hacer *regla de todo conocimiento* al mismo Espíritu Santo, ya que en la gloria lo que conozcamos, aun "fuera de la visión de Dios", lo conoceremos perfectísimamente, merced a esa acción del Espíritu Santo mediante el don. 3.° Oficio es el *conocimiento místico* y experimental de Dios, por los efectos sobrenaturales que en el alma produce, que en la gloria son principalmente tres: posesión de Dios, participación de la vida divina y gozo inefable.

a) Trata de explicar en qué consiste esa mutua posesión de Dios y el alma bienaventurada, por la que "Dios y el bienaventurado quedarán como fundidos en el mismo troquel, llegando al supremo ideal del amor, que es hacer de dos uno sin dejar de ser cada uno lo que es" y en la que "el alma divinizada participará de todos los atributos divinos".

b) La participación de la vida divina la extiende hasta la misma vida trinitaria, afirmando que el alma "vitalmente tendrá parte en la generación del Verbo y en la procesión del Espíritu Santo", llegando así el alma a poseer a Dios y ser semejante a Él en la vida y en la bienaventuranza.

c) El gozo supremo será infinito en sí mismo, aunque gustado de modo finito, pero tanto más intenso cuanto más perfectos son los elementos que lo integran: 1.°, *el bien*, que por ser infinito causará el goce del alma sin más traba ni medida que su misma capacidad de gozar; 2.°, *el bien* infinito *amado*, que por ser poseído en semejanza y correspondencia de amor perfectas causará el más subido deleite; 3.°, *el bien* infinito amado y *poseído*, hasta el punto de que Dios y el alma vendrán a hacerse como una cosa, resultando un goce sin límites en que el alma vivirá como anegada; 4.°, *el bien* infinito amado y poseído *ac-*

tivamente, por un acto tan perfecto y connatural al estado del beato, que le llevará en el goce al sumo de la intensidad de que es capaz.

En el cielo el alma verá y poseerá a Dios con dos conocimientos distintos: el uno *en sí misma* mística y experimentalmente; el otro, *en la esencia divina* intuitivamente. Este conocimiento lo alcanzará por la luz de gloria, y aquél, por los dones del Espíritu Santo.

J. SALAVERRI, S. I.

COLUNGA, A., *La Encíclica "Divino afflante Spiritu" y el estudio de la Sagrada Escritura*: CT 66 (1944) 125-150.

Da cuenta el P. Colunga de la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, de su Santidad Pío XII, sobre la Sagrada Escritura. Es un resumen de los principales puntos que la Encíclica desarrolla, de los problemas que en ella definitivamente se resuelven o se aclaran, en especial el del verdadero sentido del Decreto del Concilio Tridentino sobre la Vulgata y de los nuevos horizontes que se abren para los autores católicos con los nuevos descubrimientos, con el conocimiento más profundo de la misma naturaleza y efectos de la inspiración, y sobre todo, de las antiguas literaturas orientales y de la crítica textual. Con todo, no se han vencido aún todas las dificultades para el esclarecimiento de muchos pasajes de la Escritura, y por eso exhorta el Papa a los amantes de las ciencias bíblicas a seguir trabajando con ardor.

S. DEL PÁRAMO, S. I.

TURRADO, L., *Los judíos y la conservación del texto del Antiguo Testamento*: CT 66 (1944) 276-309.

En el mismo número de la Revista (p. 276-309) publica el P. Lorenzo Turrado su discurso inaugural del curso 1943-44 en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca sobre "los judíos y la conservación del Antiguo Testamento". Hasta el siglo XVI la conservación y transmisión de los Libros del Antiguo Testamento fué patrimonio exclusivo de los judíos. De aquí surge la grave cuestión si nos le han transmitido fielmente o le han adulterado de propósito por odio a los cristianos. Afirmó el erudito Morino que, excepto Jerónimo y Agustín, difícilmente se encontrará otro Padre que excuse de este crimen a los judíos. Melchor Cano y Salmerón se lo atribuyen resueltamente. ¿Cuáles son los fundamentos de semejante acusación? Estudia para esto el P. Turrado la historia del texto del Antiguo Testamento, que divide en tres períodos. En el primero, del siglo XV al VI antes de Cristo (de Moisés a Esdras), no hay duda que los judíos se mostraron respetuosos con los Sagrados Libros. Aun admitida la hipótesis de la desaparición temporal de algunos de ellos, se explica satisfactoriamente su conservación en la memoria tenaz de los piadosos israelitas. En el segundo período, los escribas, que surgen en el destierro, toman sobre sí el trabajo de velar por la conservación e integridad de las Divinas Escrituras, y, efectivamente, en tiempo de Jesucristo son reconocidas por todos como de autoridad incontrovertible. El tercer período, el masorético, del siglo VI al X después de Cristo, se distingue precisamente por los escrupulosos trabajos que aquellos judíos, amantes de la tradición, pusieron en transmitir hasta en sus más mínimos detalles el sagrado texto. No se prueba, por lo tanto, que los judíos corrompiesen los Sagrados Libros. Las razones que se aducen es, a saber: su odio a los cristianos, el testimonio

de los Padres, las correcciones de los escribas y las diferencias que se encuentran con los LXX y la Vulgata no son convincentes. Por el contrario, la historia misma y otros argumentos que el P. Turrado apunta al final de su trabajo prueban que ni antes ni después de Cristo ha sufrido el texto sagrado alteración alguna sustancial, aunque hay que admitir adulteraciones accidentales, como se ve por las variantes de los CC., el cotejo con las versiones antiguas, las citas del Talmud y aun algunas de los Santos Padres y la comparación con el pentateuco samaritano y los deuterógrafos. S. DEL PÁRAMO, S. I.

ENCISO, JESÚS, *Los "hijos de Dios" en Gn 6, 1-4*: EstBibl 3 (1944) 189-227.

El autor examina uno a uno los diversos sistemas de interpretación de la frase presentados hasta ahora y no halla ninguno plenamente satisfactorio. Para dar con la verdadera solución hay que estudiar el texto en sí mismo, sin apoyarse, como otros hacen, en el contexto remoto, que por el carácter fragmentario de las narraciones de estos primeros capítulos, puede proceder de fuentes enteramente independientes. Ahora bien, el examen del texto lleva a las siguientes conclusiones. Las "hijas de los hombres" son las mujeres en general; la frase: "et acceperunt sibi uxores..." no denota más que el simple matrimonio, no la poligamia. El pecado, pues, de los "hijos de Dios" estuvo en contraer matrimonio, lo cual no podía suceder sino porque ellos hubieran renunciado a él por motivos religiosos. Los "hijos de Dios" serían, pues, "unos hombres consagrados a Él con una consagración que llevaba consigo el voto de castidad". Eso está en consonancia con la Sagrada Escritura, que da el nombre de "hijos de Dios" a hombres unidos con Él con especiales vínculos de elección o santidad de vida. El autor no da su sentencia como definitiva, y teme que a muchos parezca absurda. (Nosotros no nos atreveríamos a llamarla así.) L. BRATES.

GOMÁ CIVIT, ISIDRO, *La causa del diluvio en los libros apócrifos judíos*: EstBibl 3 (1944) 25-54.

La fábula de los ángeles "Vigías" de los apócrifos viene a ser la exégesis más antigua del principio del c. 6 del Génesis, en la que podría tal vez hallarse, como de los apócrifos en general dice San Jerónimo, "aurum in luto". En ella aparece por primera vez la identificación "hijos de Dios" = ángeles, que tanta boga había de lograr. Se hace, pues, acreedora de estudio. Cuatro partes parecen distinguirse en el de Gomá. En la primera, después de exponer esquemáticamente las distintas fases del drama angélico-titánico que constituye la leyenda, examina la función del diluvio en ella y las relaciones de semejanza con la narración del Génesis. En segundo lugar investiga el fin que se propusieron los autores de la narración. Expone luego las dos hipótesis que podrían explicar la formación del mito apócrifo, y trata por último del influjo ejercido por él.

El diluvio en la fábula es algo accesorio. Originariamente, en los apócrifos más antiguos se hallaba ausente. Los siguientes le dieron cabida, aunque sin acertar al principio a relacionarlo causalmente con el pecado de los ángeles y gigantes. Eso y el haber muy pocos puntos de semejanza entre la fábula y la narración mosaica da probabilidad a la hipótesis de que la fábula no se debe a una exégesis del texto bíblico hecha sin prejuicios, sino al empeño de ver expresada en él una leyenda exótica admitida ya en el pueblo, a la que los autores apócrifos quisieron dar

ciudadanía bíblica con el piadoso fin de ilustrar el problema del mal y consolar a sus coetáneos oprimidos. La difusión que alcanzó la fábula fué extraordinaria y ejerció, y aun hoy lo ejerce, siniestro influjo en la interpretación de Gen 6, 1-4 y en las ideas acerca de la espiritualidad de los ángeles, aun entre muchos escritores cristianos de los primeros tiempos. La dificultad que esto podría suscitar contra la infalibilidad de la Tradición eclesiástica es fácil de resolver. En cambio, el haber sido admitida la relación apócrifa por tantos meritísimos varones se explicaría por contener ella un núcleo, granito de oro, de tradición dogmática, a saber: la verdad de la caída en pecado de muchos ángeles y de su castigo. Los apócrifos atestiguarían por primera vez por escrito esta verdad revelada, que no se halla consignada en el A. T., por lo menos de modo explícito, aunque la mezclaron con el fango de leyendas espúreas.

L. Brates.

Arnaldich, Fr. Luis, O. F. M., *Carácter mesiánico del Salmo 16 (Vul. 15) 10-11*: VV 1 (1943) 251-286. 688-706; 2 (1944) 24-65.

Comentario que se mueve en la órbita de varios autores modernos católicos que no descubren en los versos 10 y 11 del salmo estudiados en sí mismos la idea de resurrección, y creen que ni los testimonios de los Príncipes de los Apóstoles ni los de la tradición cristiana prueban más que el sentido típico del salmo y sólo en sus dos últimos versos.

Consta de una breve exposición de cuestiones previas y de dos partes en que se examina el texto, primero en sí mismo y luego en la tradición. En la "conclusión" se establece la extensión y grado de mesianidad que hay que atribuir al salmo.

El sentido literal que halla el autor a los dos últimos versos del salmo ofrece una modalidad distinta del que suelen darle otros críticos. No se trata en ellos de una prolongación temporal de la vida; el salmista, en un arranque de ardor poético-religioso, llega a persuadirse de que Dios le eximirá de la muerte absolutamente y podrá por tanto gozar perpetuamente de la vida de unión con Dios, que ya ahora le llena de delicias. La idea de resucitar después de muerto no podía caber en el salmista; ella "no ha existido en el pueblo judío antes de la cautividad y no se puede probar que David se haya adelantado a las ideas religiosas de su tiempo".

Los testimonios de los Príncipes de los Apóstoles reclaman sólo una conexión real entre el salmo y la resurrección de Jesús, no el sentido mesiánico "*directo* y *literal*, que no se aviene con el texto original recibido".

La tradición cristiana antigua, es verdad, "descansando ciegamente en la autoridad de los Apóstoles", aceptó "el salmo como si fuera una profecía directa de la Resurrección de Cristo", pero "ningún comentario católico moderno a los salmos con carácter científico sigue apoyando esa opinión" (?? Cf. VACCARI, *Antica e nuova interpretazione del salmo 16 [Volg. 15]*: Biblica 14 (1933) 426: "Sono tuttavia pochini entro la grande famiglia de la tradizione cattolica).

L. Brates.

Colunga, A., *El sentimiento de la naturaleza en los Salmos*: CT 67 (1944) 297-322.

En la introducción hace el P. Colunga algunas observaciones sobre el culto que los pueblos antiguos rendían a la naturaleza y la distinta con-

cepción que en esta parte tenían los hebreos, gracias a la revelación de un Dios Creador de todas las cosas. Esto se ve claro en la doctrina que aparece en toda la Escritura, pero particularmente en los libros sapienciales, sobre un Dios creador, señor absoluto y omnipotente de todas las criaturas. A la luz de esta doctrina entendían los hebreos los salmos y hemos de entenderlos nosotros. En efecto, en unos se canta la gloria de Dios en el mundo (Ps 8), particularmente en el hombre: en otros, como en el 19, la belleza de los cielos, especialmente del Sol; otros ponderan la majestad de Dios en las tempestades (Ps 29), su poder en la creación (Ps 93. 104 y 24). Finalmente, en el salmo 148, se invita a todas las criaturas a que alaben a Dios. S. DEL PÁRAMO, S. I.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *Las parábolas del Evangelio*: EstBibl 3 (1944) 229-257.

Dos partes abarca este estudio: problema fundamental y problemas derivados. Al problema fundamental: ¿qué es la parábola?, responden cuatro secciones: Primera, parábolas evangélicas: su número y distribución, su realismo y trascendencia, su variedad y perfección literaria. Segunda, su naturaleza: es una comparación dramáticamente desarrollada, que declara el Reino de Dios; en ella hay que distinguir la imagen parabólica, la sentencia o moraleja y el contacto entre la imagen y la sentencia. Tercera, cotejo entre la parábola y la alegoría: es proporcionalmente la que existe entre la comparación y la metáfora. La diferencia esencial entre ambas hay que buscarla en la psicología. En la comparación, como hay dos conceptos distintos, el del sujeto y el del término, así hay también dos imágenes sensibles correspondientes a cada uno de los dos conceptos; por el contrario, en la metáfora no hay sino un solo concepto y una sola imagen, con la particularidad que el único concepto es el del sujeto y la única imagen es la del término. La cuarta sección trata del género mixto, parabólico-alegórico, que no es monstruoso, como a las veces se ha dicho, sino muy natural y de grande efecto estético. De todo lo dicho se desprende una consecuencia, tan importante como olvidada no pocas veces: que no es lo mismo alegórico o metafórico que significativo. Tan significativa es la parábola o la comparación como la alegoría o la metáfora; sólo que es diferente el modo de significar. En la segunda parte se estudian dos puntos importantísimos: el criterio para la interpretación de las parábolas y la razón de ser o motivación del género parabólico. En el criterio hay que evitar los dos extremos: el minimista, que coarta la significación al solo núcleo parabólico, y el maximalista, que extiende la significación a los pormenores más insignificantes. La motivación del género parabólico debe buscarse no precisa o principalmente en la justicia o en la misericordia, sino ante todo en la pedagogía. La parábola ofrecía al divino Maestro ventajas inapreciables para dosificar la luz en sus declaraciones sobre el Reino de Dios.

J. M. B.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *El final de San Marcos (16, 9-20)*: EstBibl 3 (1944) 561-562.

En este estudio, breve y sencillo, pretende el autor resolver el enigma que ofrece la transmisión documental del final de San Marcos. Se sientan dos hechos. Primero, el Segundo Evangelio es la fiel reproducción de la catequesis evangélica de San Pedro. Segundo, el relato de la resurrec-

ción del Señor no pertenecía a la catequesis evangélica, sino a la previa demostración apologética. De ahí la consecuencia: que la conclusión canónica es obra personal del Evangelista. Sea, por tanto, que el Evangelista publicase esta conclusión ya en su primera edición, sea que la añadiera en una segunda edición, en ambas hipótesis se verifican los mismos fenómenos: códices desprovistos de conclusión y códices con diferentes conclusiones. El enigma, por tanto, queda explicado. Y cesa la dificultad que los códices incompletos o discrepantes pudieran crear a la autenticidad marciana del final canónico. J. M. B.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *¿Bernabé, clave de la solución del problema sinóptico?*: EstBibl 3 (1944) 55-77.

Se estudia la parte que pudo tener Bernabé en los Evangelios Sinópticos, así en la predicación oral como en la redacción escrita. Comprende cuatro capítulos principales. En todos ellos se recogen datos históricos: sólo en el cuarto se propone una hipótesis. En el primero, consagrado a la predicación jerosolimitana y al Evangelio arameo de San Mateo, se recogen algunos datos interesantes sobre la casa de Jerusalén donde Pedro inició y continuó su predicación oral y sobre la personalidad de Bernabé. Lo más importante es la parte preponderante que hubo de tener Bernabé en la helenización de esta primera fase de la predicación evangélica. En el segundo capítulo, referente a la predicación antioquena y al Evangelio de San Lucas, adquiere mayor relieve la figura y la acción de Bernabé, que trasladó a Antioquía la misma predicación jerosolimitana por él helenizada, y que tan íntimo trato tuvo con el futuro autor del Tercer Evangelio. Semejante influjo en la predicación romana y en el Evangelio de San Marcos, de que se trata en el tercer capítulo, cabe asignar a Bernabé, que dió hecha, por así decir, a San Pedro la helenización del Evangelio, y que tan estrecho parentesco y comunicación tuvo con San Marcos. En el cuarto, finalmente, referente a la versión griega de San Mateo, se consigna un hecho y se apunta una hipótesis. El hecho es el hallazgo de la versión griega de San Mateo en Chipre, precisamente en el sepulcro de Bernabé. De ahí lo fundado de la hipótesis: que el desconocido autor de esta versión no es otro que Bernabé. Con esta hipótesis parece explicarse la *discordante concordia* de los Sinópticos: no sólo las dispares afinidades entre San Lucas y San Marcos, sino también las caprichosas interferencias verbales entre ellos y la versión griega de San Mateo. Es decir, que Bernabé resulta la clave del llamado problema sinóptico. J. M. B.

CUADRADO MASEDA, G., *El concepto de vida eterna en los escritos de San Juan*: CT 67 (1944) 33-51.

Nos ofrece el Sr. Cuadrado Maseda un trabajo sobre "el concepto de vida eterna en los escritos de San Juan". Después de ponderar en la introducción la importancia del tema en los tiempos actuales pasa a estudiar tres aspectos del concepto de vida eterna: primero, el teológico; la vida en sí, o sea la vida eterna en el Verbo; segundo, el soteriológico; la vida fuera de sí, o la vida eterna del Verbo, proyectada en su creación racional o participación en el hombre justo, y tercero, el escatológico; la vida vuelta a sí, o la vida eterna del Verbo participada en el hombre comprehensor. Para el examen del primer aspecto analiza los

versículos del prólogo de San Juan a su evangelio, donde nos describe al Verbo como vida, y para el segundo y tercer aspecto recoge los numerosos textos que se encuentran así en el Evangelio como en las cartas y Apocalipsis del Apóstol.

S. DEL PÁRAMO, S. I.

BOVER, JOSÉ M., S. I, "*In aedificationem corporis Christi*" *Eph 4, 12*: EstBibl 3 (1944) 313-342.

Dos partes, de extensión desigual, comprende este minucioso estudio, filológico a la vez, exegético y teológico. En la primera se estudia la evolución semántica del sustantivo "edificación" y del verbo "edificar", en su sentido propio y en el gradual desenvolvimiento de su sentido metafórico. Se observa que el sentido ascético de estos términos, conservado en las lenguas modernas, parece derivarse de San Pablo. En la segunda parte se analizan detenidamente los tres principales textos Paulinos en que ocurre el término "edificación". En el primero, 1 Cor 3, 9-16, se dibuja la imagen de la "edificación". Su importancia está en el desarrollo que adquiere la exposición de la imagen metafórica, si bien su aplicación al Cuerpo místico de Cristo sólo débilmente se insinúa. En el segundo texto, Eph 2, 20-22, se habla de la "edificación en Cristo Jesus". Su importancia radica en que la metáfora de la "edificación" se aplica al Cuerpo místico, si bien la identidad real de ambas imágenes sólo implícitamente se afirma. En el tercero, Eph 4, 11-16, se halla la expresión "edificación del Cuerpo de Cristo", objeto principal de todo este estudio. Su importancia estriba en que, si bien la imagen arquitectónica sólo rápidamente se apunta, se aplica en cambio explícita y categóricamente al Cuerpo místico de Cristo. La conclusión más importante de todo este análisis es el sentido, unitario y juntamente universal, de la expresión "edificación del Cuerpo de Cristo", que en realidad no es otra cosa que la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Cabe también señalar el sentido que resulta de la expresión "sobre el fundamento de los Apóstoles", en que el genitivo no es de identidad, sino de causalidad, es decir, que los Apóstoles no son este fundamento, sino quienes pusieron este fundamento, que no es otro que Jesu-Cristo. Con esto adquiere nuevo relieve el conocido pasaje de San Mateo 16, 18, en que la prerrogativa de ser fundamento de la Iglesia, propia de Jesu-Cristo, se extiende por comunicación a Pedro, y sólo a Pedro entre todos los Apóstoles.

J. M. B.

AYUSO MAZARUELA, TEÓFILO, *La Biblia de Lérida. Otro importante códice casi desconocido*: Universidad 21 (1944) 25-68.

De este artículo se dará cuenta en la revista junto con los demás trabajos del autor sobre los textos españoles de la Biblia.

OÑATE, JUAN ANGEL, *El "Reino de Dios" en la Sagrada Escritura*: EstBibl 3 (1944) 343-382. 495-592.

Creemos preferible dar cuenta de este trabajo cuando haya aparecido completo en la revista.

RAMOS GARCÍA, JOSÉ, *Significación del fenómeno del Pentecostés Apostólico*: EstBibl 3 (1944) 469-493.

Descrito el fenómeno solemne de Pentecostés como un fenómeno de singular expectación, principalmente por la profecía de Joel (2, 28s; Cf. Act 2, 16s), investiga el articulista en qué está la novedad, singularidad y trascendencia del fenómeno.

Sin duda que el Espíritu Santo se había comunicado antes a los hombres, y a veces aun con la ostentación espectacular de los coros de profetas. Pero con todo, según San Juan (7, 39): "nondum erat Spiritus datus quia Iesus nondum erat glorificatus": y Jesús ha prometido varias veces el Espíritu consolador sólo para cuando Él se vaya a la gloria; y es que el Espíritu Santo ha de ser el gran repartidor de las riquezas de Cristo, y ese tesoro no estará completo sino con la pasión y muerte del Señor. Ni vale objetar que el día de la Resurrección ya el Señor estaba glorificado, pues nadie ha pensado en la insuflación del día de la Resurrección, sino en el conocido fenómeno del día de Pentecostés, como el momento preordenado para el cumplimiento de la gran promesa. "Vos autem baptizabimini Spiritu Sancto non post multos hos dies", dice Jesús poco antes de la Ascensión. El día de Pentecostés se dió, pues, el Espíritu Santo, según una razón nueva que hay que investigar.

En el Pentecostés apostólico hubo efusión de carismas, pero sin duda también un acrecimiento de gracia santificante, como efecto primero y principal que es de la presencia del Espíritu, cuya manifestación externa es el carisma. Ese acrecimiento de gracia santificante pudo hacer verosímilmente en los apóstoles las veces de Bautismo, pero quizás aún con más verosimilitud las de Confirmación. Y aun pudiera pensarse en una equivalencia de la ordenación sacerdotal, que tanta semejanza tiene con la confirmación sacramental. Y es curioso que son los tres sacramentos que imprimen carácter. ¿Será acaso que el carácter sacramental es el efecto cuasi-formal, algo así como la huella específica del Espíritu Santo en el alma? ¿Habremos de decir que el misterioso fenómeno fué bautismo para unos, confirmación para los ya bautizados o tal vez ordenación sacerdotal de los Apóstoles? Nada de eso parece sostenible, pues el fenómeno tiene todas las apariencias de uniformidad y universalidad. Será un fenómeno extrasacramental, mas no por eso reducido a la categoría de fenómeno meramente carismático.

Dios en su eterno consejo quiere unir a sí nuestra naturaleza con un vínculo cuasi matrimonal. Para que hubiese la igualdad entre esposo y esposa que el amor pide, se revistió de nuestra naturaleza. El día de Pentecostés sería, pues, el darse efectivamente el Espíritu Santo *a la Iglesia como tal*. No es, pues, el hecho de darse el Espíritu Santo, ni el modo, lo que caracteriza el Pentecostés apostólico, sino el sujeto de comunicación, que es directamente la comunidad religiosa, como tal sociedad universal; y sólo por medio de ella a cada uno de los adeptos en particular, en cuanto miembros de esa sociedad. Antes del Pentecostés apostólico se comunicaba el Espíritu Santo a los hombres, pero directamente a cada uno de los agraciados, pues no había sociedad que como tal estuviese en posesión del Espíritu para distribuirlo entre sus adeptos. La Sinagoga no estaba en posesión del Espíritu, pues era esclava, y por eso el matrimonio con Dios era algo así como un matrimonio morganático; en cambio, el matrimonio entre Dios y la Iglesia guarda cierta manera de igualdad, al tomar Dios en Cristo la carne de esposa y darle a ella de su propio Espíritu. Desde entonces salva Cristo, pero salva por la Iglesia; vivifica Cristo, pero lo hace por medio de su Iglesia. Si Cristo

es el mediador universal, la Iglesia es la dispensadora de la Nueva Economía; tiene en su mano las llaves del cielo y en su seno la fuente del Espíritu, y dando de él a beber a los mortales los reanima y vigoriza.

Este Espíritu se comunica a cada uno de los fieles por dos vías: la mistagógica y la psicológica, dos caminos en parte diferentes, pero siempre convergentes y desde luego armónicos. La primera (o sacramental) es ciertamente por ministerio de la Iglesia; en la segunda, aunque condicionada al ministerio eclesiástico, cabe mayor autonomía. Dios al abrazarse con el alma humana imprime en ella la imagen de la divinidad: es el sello del Espíritu Santo, de que habla tantas veces San Pablo. ¿Carácter o gracia santificante? Yo creería más bien el carácter, bien sacramental, bien extrasacramental, carácter que hace en el hombre las veces de unión hipostática en Cristo, que pide y exige connaturalmente la gracia santificante, la cual se habría al carácter como el brillo a la figura. Como término de la vía psicológica, el hombre recibe siempre la imagen viva y luminosa de la divinidad: por la vía mistagógica, en cambio, puede recibir la imagen sin el brillo, el carácter, sin la gracia santificante. Y en todo caso ese brillo espiritual puede perderse por el pecado. Lo que no se perderá jamás es la imagen o impronta específica de la divinidad en el alma.

Si la vía psicológica basta para justificar al hombre, ¿a qué fin la vía mistagógica? Al doble fin de suplirla y completarla. Suple sus deficiencias por los sacramentos de muertos, completa sus efectos por los sacramentos de vivos.

En la Nueva Economía ambas vías, la mistagógica y la psicológica, tienen el mismo origen: la presencia del Espíritu Santo en la comunidad como tal. De esa común fuente instalada en el seno de la Iglesia proceden aquellos dos arroyos que fertilizan el campo de las almas, mientras que en la Sinagoga no había más que uno y ese no procedía de su seno.

F. Pozo.

ENCISO JESÚS, *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino*: EstBibl 3 (1944) 523-560.

Tres son las prohibiciones que recoge el Dr. Enciso: las dos que ya enumera D. Bartolomé Carranza, Arzobispo de Toledo, en su prólogo a los *Comentarios sobre el catechismo christiano*, una después de la expulsión de los judíos, en tiempo de los Reyes Católicos, y otra después de la aparición del Protestantismo, en tiempo de Carlos V; más una prohibición anterior en el reino de Aragón, que sin duda no llegó a noticia del Arzobispo de Toledo. Examina en ellas su extensión y alcance y las razones que las motivaron.

La primera prohibición la da D. Jaime el Conquistador con ocasión del peligro en que se encuentra el reino de Aragón en el siglo XIII de ser infestado por la herejía albigense. La constitución *adversus haereticos*, en que se establece "ne aliquis Libros Veteris vel Novi Testamenti in Romancio habeat", es fruto de un Concilio reunido el año 1233 en Tarragona, con la asistencia de los Obispos, Maestres de las Ordenes del Temple y Abades del reino. Es difícil saber cuánto tiempo estuvo en vigor.

Por la segunda, según Carranza, "se vedaron las Biblias vulgares de España", lo que nos hace pensar en una extensión del decreto a toda España. Con todo, serias razones documentales inducen a creer que esta prohibición del tiempo de los Reyes Católicos no se extendió a todos los súbditos ni a todas las Biblias.

La tercera y última prohibición tuvo lugar en tiempo de Carlos V, con ocasión de la herejía protestante. Si la orden fué más tajante extendiéndose a todas las versiones, ya entonces se distinguía entre libros y libros, y entre personas y personas. El tema era candente a mediados del siglo XVI, y con todo calor se discutía. Hoy el peligro ha cesado y la Iglesia, con las debidas cautelas, recomienda la lectura de los libros sagrados aun en lengua vernácula. Ya lo decía Carranza: "Quando los tiempos se mudaren y fuesse Dios servido de dar serenidad al mundo, y cessaren los peligros que agora ay: podrán los Perlados y juezes de la religión dar el pasto espiritual de la escriptura más libremente, como se solía hazer". F. Puzo.

McAuliffe, Clarence, S. J., *Absolution in the early Church. The View of St. Pacianus*: TheolSt 6 (1945) 51-61.

La penitencia lleva consigo, según Paciano, una reparación pública. De ahí el que sea más difícil la remisión de los pecados por su medio que por el bautismo. Dedúcese también que la absolución no se confería sino después de terminada la penitencia. Describese el penitente afanoso por lograr su intento, que, según los escritos de Paciano, no era otro sino la remisión del *reatus culpae*. Este no desaparecía hasta el fin de la reparación. El fiel coopera con el penitente por medio de la oración. Resultado de ello es el perdón del pecado por la mediación de Cristo. El perdón no deja abierta la puerta a futuras caídas, ya que está condicionado al cumplimiento de una penitencia pública desagradable, y si se niega la admisión a la penitencia se expone el pecador a caer en la desesperación. Todo esto es incompatible con la idea de que ya en la confesión se diera la absolución. Paciano concibe la absolución solamente en el cumplimiento de la penitencia pública.

J. Madoz.

Miquel Rosell, Francisco, *Manuscritos patrísticos existentes en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona*: AnalSTarr 17 (1944) 31-66.

Descripción precisa y cuidadosa de un lote de manuscritos procedentes de las librerías conventuales de Barcelona incautadas por el Estado a mediados del siglo pasado. Eran las del Seminario Conciliar de Belén, la de los Franciscanos, la de los Dominicos, la de los Carmelitas Descalzos, a las cuales hay que añadir la de la Universidad de Cervera. En ella se precisa, en cuanto cabe, también la procedencia mediata: algunos parecen provenir de Italia; uno lleva signaturas que arguyen su procedencia de Ripoll, etc. Los más importantes son los números 228, 487 y 602. Sobre el primero de ellos, una especie de *Manuale Sacerdotum*, publicará pronto un estudio la misma revista AnalSTarr, por el que suscribe estas líneas. Son de admirar en no pocos preciosas miniaturas y valiosas encuadernaciones. J. Madoz.

Fernández-Pousa, Ramón, *Acerca de una reciente edición de la "Vita S. Emiliani", por S. Braulio*: VV 2 (1944) 219-228.

El autor pone una serie de reparos a la edición crítica de esta obra de San Braulio, publicada recientemente por D. Luis Vázquez de Parga. De índole técnica le achaca, entre otras fallas, la pobreza bibliográfica, en especial el desconocimiento de la tesis del autor sobre San Valerio:

él estudio crítico de los códices utilizados le parece defectuoso en varios puntos, y por último cree que el texto ha sido establecido con un criterio vacilante, inseguro y sumamente descuidado. J. M. D.

BORDOY TORRENT, PEDRO MR., *Notas buenaventurianas. Acerca de la actividad de Dios en las criaturas*: VV 2 (1944) 566-575.

La estudia el autor en el *Breviloquium*, I, 9. Todas las cosas son hechas por Dios y son regidas por la Divina Providencia; así interpreta el autor el *aguntur* y *reguntur* del Doctor Seráfico; ninguna realidad estática o dinámica escapa a su eficiencia en el plano altísimo que a ella corresponde; Dios, habitando en los ángeles, obra todas sus operaciones, y el hombre es deudor de todo él a Dios. Las actividades, tanto sustanciales como accidentales, del mundo corpóreo dependen de la correspondiente del mundo sideral, y ésta, de la de los motores angélicos, quienes a su vez reciben la moción de Dios, como también el alma humana. Todos los seres en actividad no son sino instrumentos o causas instrumentales, en las cuales es recibida la actividad de Dios, la cual, por su parte, se adapta enteramente a la naturaleza de la causa segunda, por lo que se puede decir que ésta produce según su orden y determina algo en el efecto. Dios no es autor del mal moral, porque éste no es más que un *defecto* que radica en la voluntad.

J. M. DALMÁU.

GARCÍAS PALOU, SEBASTIÁN, Pbro., *El Beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*: AnalSTarr 17 (1944) 67-96.

El B. Ramón Llull no escribió un tratado teológico-jurídico sobre si el Papa puede renunciar o no al Sumo Pontificado; pero incidentalmente trató y resolvió esta cuestión al escribir su célebre novela *Blanquerna*. Blanquerna, que primero fué religioso ejemplar, fué elevado más tarde a la dignidad episcopal, y finalmente al Sumo Pontificado, al cual renunció para dedicarse incesantemente a la oración y contemplación. Esta renuncia se debió a su libre voluntad; y los Cardenales, ante los cuales la presentó, no hicieron sino obedecer al Papa Blanquerna. Se ve, pues, que la doctrina de Lull estaba de acuerdo con lo que se establece en el Can. 221 del derecho canónico vigente.

La solución dada por el B. Ramón Llull a esta cuestión tiene el singular mérito de haber sido por lo menos diez años antes de las disputas que suscitó la renuncia de San Celestino V al Papado, que tuvo lugar el 13 de diciembre de 1294, y el *Libro de Blanquerna* fué compuesto por los años 1283-1285. En aquellas disputas más de uno daba por nula la renuncia de San Celestino V; otros requerían para su validez el consentimiento de los Cardenales. No así Ramón Llull; el cual, fiel a su doctrina, reconoció a Bonifacio VIII como legítimo Papa después de haber sido elegido a consecuencia de la voluntaria y libre renuncia de San Celestino V a la Sede Romana. G. HUARTE, S. I.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Una opinión de Fray Luis de León sobre la cronología de la Pascua*: EstBibl 3 (1944) 79-96.

Escribió Fray Luis de León sobre esta espinosa cuestión en un tratadito publicado en 1590: *De utriusque agni, typici atque veri, immolationis legitimo tempore*. Con todo, no se le suele citar al tratar la crono-

logía de la Pascua, ni aun en las obras de Cronología (verbigracia, la del P. Holzmeister) que quieren agotar la materia.

Conocido es el problema planteado por Fr. Luis: si la cena que celebró el Señor fué la verdadera cena pascual del Cordero, ¿por qué la comió una noche antes que los judíos, los cuales al día siguiente, según San Juan, no quisieron entrar en el Pretorio para poder comer la Pascua sin mancha legal? Varias y conocidas son las opiniones de los exegetas. Según Fr. Luis: *a*) Jesús y los judíos comieron el Cordero Pascual en el mismo día, que fué en la primera víspera del 14 de Nisán, o sea el 13 por la tarde; *b*) Obrando así, tanto Jesús como los judíos se ajustaron a la fecha legítima en que debía celebrarse la Cena del Cordero Pascual, y no existen las anticipaciones o retrasos que suponen otras opiniones; *c*) Cuando San Juan habla de que los judíos no quisieron entrar en el Pretorio para no contaminarse y poder comer la Pascua, se ha de entender no del cordero pascual (que todos habían comido legítimamente la noche precedente), sino de los sacrificios del gran día de la Pascua (15 de Nisán), que aquella misma tarde comenzaban (14 de Nisán por la tarde), y de los panes ácimos que habían de comer con pureza legal en los días sucesivos.

No es el intento del articulista defender la posición de Fray Luis, sino únicamente exponerla; con todo, no oculta la simpatía que la causa, principalmente por la facilidad con que resuelve las aparentes contradicciones que tanto han atormentado y atormentan aún a los exegetas.

F. Puzo.

Alvarez de Linera, A., *De Oxford a Roma. En el centenario de la conversión de Newman*: RazFe 132 (1945) 253-2755.

Cualquier contribución al estudio de Newman en nuestra patria resulta por necesidad interesante, dado el silencio existente sobre aquel gran escritor, silencio apenas rasgado por la traducción de un par de sus numerosas obras o por algún que otro artículo esporádico sobre la situación religiosa de Inglaterra en la pasada centuria.

Alvarez de Linera nos traza en el presente estudio el itinerario espiritual de la conversión de Newman. Como no podía por menos en un escrito de carácter histórico, el articulista sigue en sus líneas generales el hilo conductor tendido por el mismo Newman en la *Apologia pro vita sua*: ambiente del anglicanismo liberal, que respiró durante su formación; influjos por parte de los hombres representativos del momento, como Hawkins y Whately; sedimentos emocionales de su visita a Roma; participación preponderante en el movimiento tractariano; desengaños ante la actitud de la jerarquía religiosa nacional; estudios sobre la tradición, las herejías y el progreso del dogma, y por fin, la fase terminal de su proceso evolutivo en Littlemore. Todas estas etapas de la conversión de Newman son las señaladas por él mismo en su autobiografía, pero Alvarez de Linera procura iluminarlas dando ambiente histórico a las alusiones, a veces demasiado descarnadas, del Cardenal converso, prestando cuerpo real a los personajes que cruzan por la escena, o desarrollando los sentimientos del protagonista mediante su correspondencia epistolar. No se trata de un trabajo de investigación, pero sí de una interesante exposición del proceso psíquico-histórico de uno de los convertidos más ilustres del siglo pasado.

F. de B. Vizmanos, S. I.

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES:

AVELINO ESTEBAN ROMERO, ANDRÉS, Pbro., *La concepción suareziana de la ley*. Tesis Doctoral presentada en la Facultad Teológica de la Pontificia Universidad Gregoriana.—Editorial Católica Española, S. A. (Sevilla, 1944) 174.

MENDIJUR, TOMÁS DE, O. Cap., *La Comunión en el Triduo de Semana Santa*.—(Buenos Aires) XXXII, 478.

VITORIA, EDUARDO, S. I., *El pan y el vino eucarísticos*. Estudio químico-litúrgico. Estudios teórico-prácticos del Instituto Químico de Sarriá, número 42.—El Mensajero del Corazón de Jesús. Apartado 73 (Bilbao, 1944) 239 p., 9 ptas.

ROSSI, GIOVANNI BATTISTA DE, *Sulla questione del vaso di sangue*. Mamoria inedita con introduzione storica e appendici di documenti inediti per cura del P. Antonio Ferrua, S. I.—Città del Vaticano. Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Via Napoleone III, I (Roma, 1944) CII, 170.

* Del CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS, Sección de Publicaciones. Medinaceli, 4, Madrid:

GALINDO ROMERO, PASCUAL, *La diplomática en la "Historia Compostelana"*. Discurso leído en la sesión anual del C. S. de I. C., Madrid, 18 de diciembre de 1945, p. 54.

GONZÁLEZ, JULIO, *Alfonso IX*. Premio Raimundo Lulio 1943, 2 t. — Instituto Jerónimo Zurita (Madrid, 1944) 572, 894.

Estudios demográficos, por Ros Jimeno (José) Villar Salinas (Jesús) Ruiz Almansa (Javier) Barón Castro (Rodolfo) Vallejo Nájera (Antonio) y De la Quintana (Primitivo). Prólogo de Severino Aznar.—Instituto "Balmes" de Sociología (Madrid, 1945) 301.

Balmes, filósofo, social, apologista y político, por Zaragüeta (Juan) González (Ireneo) Minguijón (Salvador) Coris Grau (José). Prólogo de Carmelo Viñas Mey. — Instituto "Balmes" de Sociología (Madrid, 1945) 484.

MILLAS VALLICROSA, JOSÉ M.ª, *Selomó Ibn Gabirol, como poeta y filósofo* (Biblioteca Hebraicoespañola, t. 1).—Instituto "Arias Montano" (Madrid, 1945) 202.

TEIXIDOR, FR. JOSÉ, *San Vicente Ferrer, promotor y causa principal del antiguo Estudio General de Valencia*. Introducción y Notas por F. Suárez Verdaguer.—Escuela de Estudios Medievales, Sección de Valencia (Madrid, 1945) L, 68.

ALONSO GETINO, LUIS, O. P., *Influencia de los Dominicos en las Leyes Nuevas*. (Separata del "Anuario de Estudios Americanos", 2, 267-360)—Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla (Madrid, 1945) VIII, 94.

MURO OREJÓN, ANTONIO, *Las Leyes Nuevas, 1542-1543*. Reproducción de

los ejemplares existentes en la Sección de Patronato del Archivo General de Indias. Transcripción y notas por Ant., M. O. (Separata del Anuario de Estudios Americanos, 1, 811-836)—Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla (Madrid, 1945) 26 p. y 24 láms.

CABALLERO, VALENTÍN, Sch. P., *Orientaciones pedagógicas de San José de Calasanz. El gran pedagogo y su obra, cooperadores de la verdad.* Prólogo de D. Salvador Minguijón, 2.ª ed.—Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía. Serie A, núm. 5 (Madrid, 1945) 608.

AYUSO MARAZUELA, TEÓFILO, *La Biblia de Oña. Contribución al estudio la Vulgata en España.*—Instituto "Francisco Suárez", Delegación de Zaragoza (Madrid, 1945) 136.

CANTERO, PEDRO, *La Rota española.*—Instituto "San Raimundo de Peñafort" (Madrid, 1946) 259.

Rationes Decimarum Hispaniae (1279-80) 1, Cataluña, Mallorca y Valencia. Transcripción, edición e índices de Mons. José Ríus Serra.—Sección de Estudios Medievales de Barcelona (Madrid, 1946) XVI, 336.

* De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, Alfonso, XI, 4, Madrid:

SAN BUENAVENTURA, *Obras.* Edición bilingüe, t. 2.º: Jesucristo en su ciencia divina y humana; Jesucristo Arbol de la vida; Jesucristo en sus misterios.—La EDITORIAL CATOLICA, S. A. (Madrid, 1946) XV, 847.

* De la ESCUELA SOCIAL DE MADRID, Amador de los Ríos, 7:

Doctrinas de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII sobre el comunismo (Biblioteca de Clásicos Sociales españoles, dirigida por Carmelo Viñas y Mey, t. 1).—(Madrid, 1945) 197, 6 ptas.

* De la "Revista Española de Derecho Canónico", San Pablo, 17, Salamanca:

CABREROS DE ANTA, MARCELINO, C. M. F., *Apelación contra la sentencia del Juez delegado.* Discurso inaugural del curso académico 1944-1945 en la Pontificia Universidad eclesiástica de Salamanca, p. 32.

* De la Ed. VERDAD Y VIDA, San Francisco el Grande, Madrid:

SANCHÍS ALVENTOSA, JOAQUÍN, O. F. M., *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro.*—(Madrid, 1946) XI, 237.

* De HIJOS DE GREGORIO DEL AMO, S. L. Editores. Librería Católica, Paz, 4, Madrid:

KOLB, M. B., *Ecce Deus...* Comentarios a las siete palabras de Cristo en la cruz.—(Madrid, 1945) 101 p., 7 ptas.

* De Editorial HERDER, Barcelona:

ERARDO, FR., O. F. M., *El Padrenuestro según la mente franciscana* (Barcelona, 1946) 174 p., 16 ptas.

ADAM, KARL, *Jesús-Christus.*—(Barcelona, 1945) VX, 320 p., 24 ptas.

* De Editorial EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14. Madrid:

KEMPIS, *Imitación de Cristo.* Nueva versión y orden ascético de los libros y capítulos, por el R. P. Enrique E. Chaubel, C. SS. R.—(Madrid, 1945) 691.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *Sermones para todos los domingos y fiestas principales del año*, t. 5: Pascua.—(Madrid, 1946) 438 p., 16 ptas.

* De Ediciones STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, apartado 5018, Madrid:

PROHASZKA, OTTOKAR, MONS, *Pan de vida.* Meditaciones sobre la Eucaristía.—(Madrid, 1945) 214 p., 14 ptas.

PROHASZKA, OTTOKAR, MONS, *Recuerdos de adolescente.* Siete años con los jesuítas. Trad. directamente del húngaro por el M. I. Sr. Antonio Sancho, Canónigo Magistral de Palma.—(Madrid, 1945) 166 p., 12 pesetas.

ENCISO VIANA, EMILIO, Pbro., *La muchacha en el hogar.* Colección "Muchacha cristiana", t. 2.º—(Madrid, 1945) 152 p., 12 ptas.

* De EDITORIAL LITURGICA ESPAÑOLA, Avenida José Antonio, 581, Barcelona:

Psalterium Breviarii Romani cum excerptis e Communi Sanctorum secundum novam e textibus primigeniis interpretationem latinam Pii Papae XII auctoritate editum.—(Barcinone, 1946) 428 p., 20 ptas.

* Del editor RAMON CASALS. Apartado 231, Barcelona:

SAN FRANCISCO DE SALES, *Escuela para el sacerdote, el religioso y el simple fiel.* Precedida de una carta del Cardenal Mercier y de una breve Historia del santo. Trad. del francés por el Dr. D. José de Palá, Pbro., 2.ª ed.—(Barcelona, 1944) 243.

FELIU BOTER, ANTONIO, Y GORCHS SOLANLLONCH, CEFERINO, *Apuntes de gramática castellana: Analogía*, 2.ª ed.—(Barcelona) 189 p., 10 ptas.

BALLE MOLL BERNARDO, *Apuntes de Geografía física*, 2.ª edi.—(Barcelona) 78 p., 5 ptas.

LACASA BENDICHO, VICTORINO, *Apuntes de Aritmética.*—(Barcelona) 182, 9 ptas.

* Del editor MANUEL MARIN, Provenza, 273, Barcelona:

PUIG, IGNACIO, S. I., *Química escolar.* Libro de texto que responde ampliamente al "Cuestionario oficial de Enseñanza Media" y apto para enseñanza de la Química en los Seminarios. Manuales "Revista Ibérica", núm. 9.—(Barcelona, 1946) XIV, 349 p., 22 ptas.

* Del editor A. DESSAIN, Malines:

VAN HOVE, A., *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici.* Editio altera auctior et emendatior. Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici editum a magistris et Doctoribus Universitatis Lovaniensis, vol. I, t. I (Mechliniae-Romae, 1945) XXX, 672 p., fr. belg. 175.

CRONICA

LA PRIMERA EXPOSICIÓN DEL LIBRO MISIONAL ESPAÑOL

(Madrid, 23 de abril a 19 de mayo de 1946)

Los lectores de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS han podido ir viendo crónicas o noticias referentes a esta Exposición en las columnas de la prensa o de revistas semanales y mensuales (1). Por lo mismo, no vamos ahora a ocuparnos en su mera descripción o crónica. Basta recordar que por iniciativa del Consejo Superior de Misiones, y con el apoyo decidido del Gobierno, hace más de un año que se planteó la Exposición, se aprobó su proyecto y comenzaron los preparativos.

Fijada en un principio para el 8 de diciembre de 1945 se vió pronto la necesidad de aplazarla a la próxima primavera, y así pudo ser inaugurada el 23 de abril, con asistencia del Cardenal Caggiano, del Nuncio de Su Santidad, Obispos de Madrid y de Tucumán, Arzobispo dimisionario de Lima, de los Ministros de Asuntos Exteriores y de Educación Nacional y otra serie de personalidades, ante los que el P. Legísima, O. F. M., expuso el origen, medios y finalidad de la Exposición.

Esta ha sido visitada por diversos otros personajes a lo largo de las cuatro semanas en que ha quedado abierta al público y se ha clausurado el 19 de mayo.

Ahora bien, este alarde bibliográfico, esbozado tan a la ligera y que ha hallado una sede tan risueña y apacible como el Palacio de las Exposiciones, que se esconde en la frondosidad del Retiro madrileño, ¿reserva alguna enseñanza especial al aficionado de la erudición eclesiástica, dentro y fuera del campo estrictamente misional? El breve comentario que nos sugiere servirá de respuesta.

Se trata del libro misional español, en cuyo concepto cabe perfectamente la mayoría de los libros escritos por religiosos en América durante el siglo XVI y buena parte de los siguientes, con muchos otros del clero secular o del elemento civil. De este modo, bien se puede decir que la imprenta americana en sus primeros decenios y aun siglos estaba en gran parte al servicio de la causa misional, y de modo parecido podríamos añadir que gran parte de la universalidad americana de entonces, con su enorme sello clerical y religioso, enseñaba, discutía o aclaraba conceptos, doctrinas o síntesis histórico-doctrinales, de marcado sabor misional.

¿Quién va a negar trascendencia doctrinal eclesiástica a las "Relec-

(1) Nosotros mismos hemos publicado diversas crónicas y estudios en "El Siglo de las Misiones" y "Hechos y Dichos", Bilbao, y en "Razón y Fe", Madrid.

ciones" del P. Francisco de Vitoria, O. P.? Y su origen, sus peripecias, su influjo, su exposición misma, son eminentemente misionales.

Mucho más lo es toda la literatura de Fr. Bartolomé de las Casas, por más que su contenido científico eclesiástico quede muy por debajo de la agitación pública y desorientación internacional que provocaron.

Algo parecido y más debemos decir de tantos otros que ilustraron la erudición y doctrina eclesiástica, desarrollando temas misionales. Y no queremos detenernos en esa verdadera marea de catecismos, confesonarios, gramáticas y vocabularios, entreverados con libros de devoción y ascética, que fué brotando sin interrupción en formas hispanoindígenas de la pluma de nuestros misioneros. Limitaremos nuestro examen o reseña a las obras de más carácter y vuelos literarios.

El nombre del agustino Fr. Alonso de la Veracruz es de los más conocidos en el mundo de las letras eclesiásticas hispanoamericanas. Su atención al estudio de la lógica, acreditada por sus obras de filosofía especulativa mientras regentaba en México su cátedra universitaria, no le impidió seguir de cerca los problemas jurídicomorales, de interés vital para aquel naciente cristianismo, como lo demostró en su *Speculum Coniugiorum* y otros tratados que arguyen sus dotes de canonista.

Los tratados de Teología de los PP. Bartolomé de Medina, O. P., y Pedro de Hortigosa, S. I., en el mismo siglo XVI, se distinguen por las mismas cualidades. Todos ellos fueron insignes consultores eclesiásticos de temas de indios.

Si nos dirigimos a Sudamérica encontraremos también numerosos tratadistas y consultores eclesiásticos de tinte misional, como los Padres Fr. Domingo de Santo Tomás, O. P., Fr. Juan de Campos, O. F. M., Fr. Luis López, O. S. A., el P. Esteban de Avila, S. I., y otros muchos que ilustraron las cátedras del Perú e intervinieron en diversas formas en la redacción de los concilios y sínodos limenses, que tanta parte misional contienen.

Por citar algún que otro nombre del siglo XVII, recordemos al beneficiado Juan Pérez Bocanegra con su *Ritual formulario e institución de Curas, para administrar a los Naturales de este Reino [Perú] los Santos Sacramentos*, volumen de 740 páginas, impreso en Lima en 1636, y los eruditísimos trabajos del P. Diego de Avendaño, S. I., a mediados de siglo, en la misma Ciudad de los Reyes, contemplando y volviendo a estudiar, a un siglo de distancia de Vitoria y las Casas, los mismos nudos de problemas índicos en los que la Moral, Teología y Derecho americanos tan amplia cabida tienen. El insigne predecesor de San Pedro Claver en el apostolado entre los negros, P. Alonso de Sandoval, publicó algunos trabajos de verdadero interés para esta faceta de la actividad misional en América.

En México encontraríamos un verdadero escuadrón de eminentes escritores eclesiásticos. En los umbrales del siglo imprime el P. Juan Baptista, O. F. M., sus *Advertencias para los Confesores de los Naturales* (México, 1600), uno de tantos libros de esta materia, mientras que la corriente jurídica iniciada con Forcher, algo ribeteada de regalismo por Fr. Manuel Rodríguez y otros representantes franciscanos, y con aires más hostiles a Roma en el siglo XVIII con Rivadeneira y Barrientos y demás escritores regalistas, demuestra el vigor científicojurídico de aquellas generaciones.

Entre los más de 2.100 libros impresos en Nueva España durante el siglo XVIII, el P. Mariano Cuevas, S. I., cuenta 166 de verdadero mérito; de los que seis son de Teología, siete de Liturgia, 11 de Ciencias exac-

tas y naturales, 17 de cánones y leyes, 24 de lenguas indígenas, 29 de alta literatura, 32 de ascética y materias similares y "42 nada menos de historia, y buena historia" (2).

No es necesario multiplicar nombres y títulos de autores y obras escolásticas, lo mismo que la masa histórica que se nos presenta, desde la monumental *Historia Eclesiástica Indiana*, de Fr. Jerónimo de Mendieta († 1604).

Si nos fijamos al mismo tiempo en la literatura misional motivada en España por los sucesos de Indias, los nombres de autores y los títulos de las obras no son de menor significación y contenido.

Fr. Domingo de Soto, O. P., con su *De ratione promulgandi Evangelium*; Ginés de Sepúlveda, con sus controversias acerca de las causas de la guerra justa contra los indios y otras parecidas contra Las Casas; Bernardino de Arévalo, O. F. M., sobre el tema, entonces de actualidad, *De libertate Indorum* (1557), y más tarde, Juan de Zapata y Sandoval, O. S. A., con su *De Iustitia distributiva... pro Novi Indiarum Orbis rerum moderatoribus* (1609); Alfonso Fernández, O. P., con su *Concertatio praedicatoria pro Ecclesia Catholica contra Haereticos, Gentiles, Iudaeos et agarenos* (1618), y otra legión de escritores estudian, desentrañan, exponen y vuelven a considerar los problemas científicoreligiosos suscitados continuamente por el desarrollo de la conquista colonizadora y de la evangelización de los indios. Sus obras son objeto de perpetuos estudios y comentarios en el actual resurgir de estudios hispanoamericanos y misionales.

Lo mismo se observa en tiempos posteriores con columnas de nombres y libros fáciles de llenar.

Entre éstos ocupa un lugar eminente el de D. Juan de Solórzano Pereira, con los volúmenes *De Indiarum Iure* y su acomodación española *Política Indiana*, que tanto influjo ejercieron y ejercen en el modo de apreciar la administración española en Indias. Su posición y tendencias le llevan a exagerar determinados conceptos regalistas, que le valieron la condena en Roma de algunos de sus capítulos, condena que no acaba de desaparecer en las nuevas ediciones del *Indice*. Fuera de eso, Solórzano, que actuó en la Audiencia de Lima, con miras a especializarse en los asuntos americanos, cuya consulta y resolución le encomendarían luego en Madrid, trata las cuestiones religiosas como un eclesiástico y no pierde ocasión de exponer sus puntos de vista misionales, con el apoyo de apiñadas hileras de canonistas y teólogos.

Toda esta literatura ayudó grandemente al conocimiento de las diversas religiones, multiplicando esa sección literaria hoy tan solicitada por etnólogos y cultivadores de la historia de las religiones. Los trabajos de Sahagún, Tovar, Durán, Acosta, Polo de Ondegardo, José de Arriaga y otros no pierden actualidad, a juzgar por las numerosas ediciones modernas que van teniendo. Además de la perenne vitalidad del problema en sí, esos autores envuelven sus conocimientos e investigaciones en amplios revestimientos históricos o teológicos de la más alta importancia, sin descuidar los primores del estilo.

No menos aparece el ambiente misional en la *Recopilación de las leyes de Indias* desde sus primeros intentos, siendo visitador del Consejo de Indias, y luego su presidente, el insigne D. Juan de Ovando, quien al ver crecer la masa de decretos, reales cédulas y disposiciones sobre las Indias pide su síntesis y agrupación por materias, y comienza ofreciendo él mismo lo que se refería a la gobernación espiritual de aquellas extensísimas regiones. Aun como mero proyecto, éste y los demás escri-

(2) *Historia de la Iglesia en México*, 3 (1928) 439.

tos que prepararon la *Recopilación*, impregnada totalmente de su espíritu y calcada en ellos, serían de gran interés en nuestro caso. ¡Cuánto más al convertirse en el código fundamental de tan importante mundo misionero!

La literatura misional americana, en el sentido canónicoteológico que comentamos, no puede olvidar la contribución de los sínodos y concilios provinciales, que tanto influyeron en la dirección del apostolado.

Célebres fueron las Juntas de Obispos de la Iglesia mexicana, presididas por Fr. Juan de Zumárraga, en 1539 y 1546, y mucho más los tres concilios provinciales de México (1555, 1565-1566 y 1585), a los que corresponden los tres limenses del mismo siglo (1551, 1567 y 1583), además de otros menos importantes convocados y presididos por Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo.

En los dos primeros resalta más el carácter misional de los limenses, sobre todo en el segundo, que a sus 132 artículos para los españoles agregó otros 122 para los indios. En cambio, tanto el tercero limense como el mexicano dedican parecida atención a estas cuestiones, asistidos por una serie de renombrados maestros y consultores. Ambas asambleas añadieron a su legislación general la publicación de catecismos, confesonarios y otros libros unificados en lenguas indígenas, para el bien de los neófitos; ambas tuvieron que sostener dura lucha en Lima, México, Madrid y Roma para su aprobación, y ambas consiguieron la confirmación pontificia, que les confirió una autoridad sin igual en América. La de Lima tuvo la ventaja de contar con un presidente como Santo Toribio de Mogrovejo y un redactor de cánones y catecismos, defensor en Madrid y Roma y organizador de impresiones de libros, como el P. José de Acosta, S. I., que hacía años había compuesto en Lima su tratado *De Procuranda Indorum salute*, y cuyo contenido misional se dió prisa en reflejar en forma expresiva en los decretos del concilio limense. De este modo pudo preparar la edición de Madrid de 1590, del texto conciliar corregido en Roma, que con el apoyo real y la garantía del santo Arzobispo de Lima pasó a influir poderosamente en la vida religiosa de la América meridional española.

Los decretos y cánones de sínodos, juntas o concilios provinciales, las obras de eminentes teólogos o canonistas y la labor de las Universidades de ultramar no se contuvieron en los anchos horizontes americanos, sino que tuvieron ecos y resonancias vigorosas en la Península, y de rechazo, en Europa, como lo reflejan fielmente los libros publicados, las polémicas suscitadas y el avance, impreso también, a las ramas de la investigación eclesiástica. Teólogos, filósofos, colectores de concilios y de cónones no pudieron prescindir en adelante de tales cuestiones.

En esta fecundidad doctrinal no podemos pasar de largo ante una de sus manifestaciones más características, cual es la creación, por decirlo así, de la misionología universal. Sus primeros trabajos orgánicos, de conjunto, rigurosamente desarrollados, se deben a misioneros y tratadistas hispanos. Después de varios intentos menores, de sistematización, surge el *Itinerarium Catholicum*, de Focher (México, 1574), y en seguida, en Lima, el tratado del P. José de Acosta, S. I., *De procuranda Indorum Salute*, que por diversos motivos suele ser considerado como el primer tratado de misionología moderna. Casi por el mismo tiempo sucedieron los trabajos del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, C. D. (3), y más tarde, en 1613, el tratado del P. Tomás de Jesús, C. D.: *De procuranda salute omnium Gentium*. Estas síntesis, las más representativas y valiosas, se vieron comentadas y ampliadas en diversos puntos por nu-

(3) Escrito en Lima en 1576; fué impreso en Salamanca en 1588.

merosos trabajos posteriores y vuelven a gozar de inmensa autoridad con el movimiento misional de nuestros días.

Como se ve, la Exposición del libro misional español, que honra sus vitrinas con los trabajos aquí aludidos, nos ha llevado fácilmente a una serie de consideraciones acerca de lo que representa la labor poligráfica de nuestros misioneros como aporte a las ciencias eclesiásticas y al desarrollo de su explanación. Su significado no es exiguo. La reunión de obras tan destacadas y el golpe de vista que la abraza en conjunto da la satisfacción de un agradable descubrimiento, al mismo tiempo que comprueba una deficiencia: la de carecer de un trabajo sólido y completo, que exponga con más detalle y fundamento un tema sugestivo y provechoso para la erudición eclesiástica española y aun simplemente católica.

Al asistir el 19 de mayo a la clausura de la Exposición, con los numerosos colaboradores que participaron en ella, éste era uno de los pensamientos provocados en nosotros por la numerosa galería de obras espléndidas, abrillantadas por el paso de los años con nimbo de veneración y contempladas por última vez en el marco que hacía resaltar su valor y mérito. Las palabras de Mons. Uriarte, O. F. M., Vicario Apostólico de Ucayali (Perú), describiendo un campo de acción, similar casi por completo al de los antiguos misioneros de Indias, subrayan todo el mérito de los apóstoles que desde aquellas soledades dictaban tan maravillosos escritos.

León Lopetegui, S. I.

CONMEMORACIONES DEL CONCILIO DE TRENTO

BARCELONA.—El ciclo de *conferencias en la Biblioteca central*, de que se dió cuenta en el número anterior (p. 334-335), siguió desarrollándose según el plan anunciado. El 16 de enero dió la suya el conocido musicólogo Rdo. D. Higinio Anglés, sobre *El Concilio de Trento y la música sagrada*. El 12 de febrero el Rdo. D. Ramón Roquer, Catedrático del Instituto Maragall y Profesor de la Universidad, presentó en animado cuadro varios *Aspectos teológicos del Concilio de Trento*: la Inmaculada Concepción, la doble justicia, el derecho divino de los Obispos, el caso Carranza y la doctrina sobre el sacrificio de la Misa. Por fin, el 20 de febrero, en la clausura de la "Exposición bibliográfica tridentina", el P. Bernardino Llorca, S. I., disertó sobre *El restablecimiento del prestigio Pontificio, eje fundamental de la reforma tridentina*.

Se anuncia otra serie de conferencias y actos solemnes, patrocinada por el Excmo. Sr. Obispo Dr. D. Gregorio Modrego, como conmemoración diocesana de la magna asamblea tridentina.

SALAMANCA.—La Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca dedicó una velada a los canonistas españoles "Luz de Trento", el 4 de abril. Bajo la dirección del M. I. Sr. Dr. D. Laureano Pérez Mier, Catedrático de Historia del Derecho Canónico, se desarrollaron los dos temas siguientes: *Sentido de la reforma beneficial tridentina*, por D. Pedro Alcarta Maíz, de la Diócesis de Vitoria, y *El robustecimiento de la autoridad episcopal en Trento*, por D. Salvador Malo Jiménez, de la Diócesis de Madrid.

COMILLAS (SANTANDER).—En la Universidad y Seminario Pontificio se festejó el día de Santo Tomás con una academia solemne dirigida por el Profesor de Historia Eclesiástica, P. Constancio Gutiérrez, sobre el tema *El Dogma y la reforma en el Concilio de Trento*, que fué des-

arrollado bajo los siguientes aspectos: 1. *Discusiones doctrinales del Concilio.* 2. *El problema de la certeza de la gracia.* 3. *Prescripciones disciplinarias tridentinas.* 4. *El Humanismo y los cultivadores españoles de la Filosofía Natural en Trento.*

PAMPLONA.—Los Profesores del Seminario han ido exponiendo, en domingos consecutivos, diversos temas tridentinos. El 31 de marzo: *Grave controversia de los teólogos postridentinos. Las versiones de la Biblia a la lengua vulgar,* por el M. I. Sr. D. Mariano Laguardia, Profesor de Sagrada Escritura. El 7 de abril: *Precedentes del Concilio. Importancia y desarrollo de la Sección VI del Concilio, etc.,* por el doctor D. Pablo Gúrpide, Profesor de Teología Dogmática.

HOMENAJE EXTRAORDINARIO A LA SANTÍSIMA VIRGEN

MADRID

Por iniciativa bendecida y aprobada por el Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Primado y el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Madrid-Alcalá, en gratitud a la Santísima Virgen por la paz concedida a España y súplica de la proclamación de los Dogmas de la Asunción y Mediación Universal de María, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas organizó dos series de conferencias en Madrid, en el Salón de Actos del Colegio de las Reverendas Madres del Sagrado Corazón. Los temas de estas conferencias desarrollaban los diversos aspectos de la devoción mariana. Destacamos entre ellas dos. La del 15 de enero: *El dogma de la Inmaculada en España,* por el Rvdo. P. Fr. Juan Rodríguez de Legísima, O. F. M.; y la del 5 de febrero: *María Mediadora Universal. El Dogma de nuestros tiempos,* por el Rvdo. P. Juan Arriola, S. I.

El 30 de mayo, día de la Ascensión y fiesta de San Fernando, el señor Alcalde de Madrid, Sr. Moreno Torres, por acuerdo del Excmo. Ayuntamiento, formuló el voto de la Villa, en súplica a la Santa Sede, para la proclamación de los Dogmas de la Asunción y Mediación Universal de María. También en este día, en la ciudad de Avila, formulaba el señor Alcalde de allí el mismo voto.

VALLADOLID

La Universidad de Valladolid ha organizado un ciclo de conferencias asuncionistas, que han tenido lugar del 13 al 18 de mayo. Se desarrollaron los temas siguientes: *La Asunción en la Literatura,* por el ilustrísimo Sr. Dr. D. Morales Oliver, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla; *La Asunción en el Arte,* por el Ilmo. Sr. Dr. D. Andrés Ovejero Bustamante, catedrático y académico de la Real de San Fernando; *La Asunción en la Teología,* por el ilustrísimo Sr. Dr. D. Gregorio Alastruey, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca; *Doctrina estética de la Asunción,* por el señor doctor D. José M.ª Sánchez de Muniáin, catedrático de Estética de la Universidad de Madrid; *La Asunción y las ascensiones más sublimes del espíritu,* por el Excmo. Sr. Arzobispo de Valladolid, Dr. D. Antonio García y García. Las conferencias se celebraron en el Aula Magna de la Universidad, con la intervención del Excmo. Sr. Rector, que pronunció, en la sesión primera, un discurso de presentación de los oradores.